Pamph. Theol. T.

3 1761 09622993 5

Das natürliche Sittengesetz

nach der

Lehre des hl. Thomas von Aquino.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Kgl. Universität Breslau

vorgelegt von

Dr. phil. Friedrich Wagner,
Benefiziat der Kurfürstlichen Kapelle an der Domkirche zu Breslau.

Mittwoch, den 27. Juli 1910, vormittags 11 Uhr,
im Musiksaale der Universität Vortrag:
„Gut und Böse nach Thomas von Aquino."

Darauf Promotion.

Breslau
Druck von R. Nischkowsky
1910.

Von der kath.-theologischen Fakultät der Königl. Universität Breslau genehmigt auf Antrag des Referenten

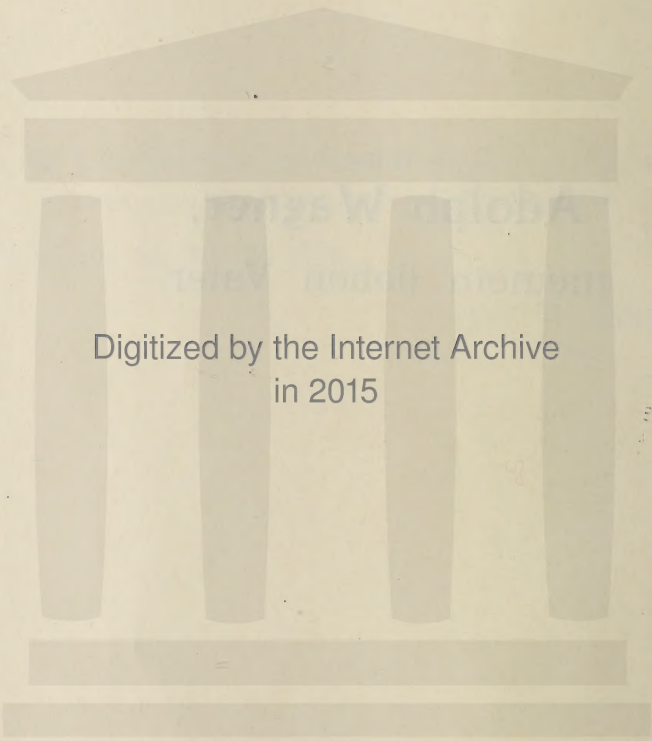
Breslau, den 16. Juli 1910.

Prof. Dr. Renz,
z. Dekan.

Die ganze Dissertation, von der hier nur ein Teil vorliegt, wird demnächst im Buchhandel erscheinen.

Adolph Wagner,

meinem lieben Vater.


Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/dasnatrlichesit00wagn

Einleitung.

Gibt es ein allgemeingültiges und unveränderliches Sittengesetz? d. h., gibt es eine absolute Moral, an welcher die verschiedenen Komplexe sittlicher Grundsätze und Vorschriften, denen die einzelnen Völker und Zeiten huldigen, auf ihre Richtigkeit hin geprüft werden dürfen, oder gibt es keine allgemein-verbindliche Moral und sind die Sittengesetze der verschiedenen Völker, die ja tatsächlich vielfach voneinander abweichen, als bloße Produkte geschichtlicher Entwicklung einander gleichberechtigt? Diese Frage, die man bis vor kurzem bei den christlichen Völkern kaum verstanden hätte, ist heute das wichtigste ethische Problem geworden. Denn seit Friedrich Nietzsche in seinen blendenden Aphorismen den unwandelbaren Inhalt der Begriffe gut und böse bestritten und die „Umwertung" der bisher geltenden moralischen Wertungen als eine Aufgabe der nächsten Zukunft erklärt hat, ist nicht nur bei philosophischen Laien der Glaube an die selbstverständliche Geltung der überkommenen moralischen Urteile und Gebote vielfach erschüttert; auch in der wissenschaftlichen Moralphilosophie macht sich dieser Skeptizismus geltend. Hatten noch Kant und die auf ihn folgenden idealistischen Philosophen wie auch die englischen Utilitarier an einer allgemeingültigen Moral festgehalten, wenn sie dieselbe auch nicht auf das gleiche oberste Prinzip gründeten, und hatten selbst die Begründer des philosophischen Pessimismus daran nicht gerüttelt, so ist dagegen bei den Ethikern der letzten Zeit, und zwar auch bei Vertretern strenger Wissenschaft, die unbedingte Geltung eines alle Menschen gleich verpflichtenden Sittengesetzes nicht mehr uner-

schüttert. Zwar geht keiner so weit wie Paul Rée[1]), welcher auf Grund ethnologischer Berichte die tatsächliche Allgemeinheit irgend welcher Sittengebote bestreiten zu können glaubte und alle sittlichen Urteile aus Erfahrungen über die Wirkung der Handlungen erklärte. Aber den übereilten Rückschluß von der tatsächlichen Verschiedenheit der Sitten und Sittengebote bei den einzelnen Völkern auf das Nichtvorhandensein eines allein richtigen und daher prinzipiell alle Menschen gleich verpflichtenden Sittengesetzes macht nicht er allein.

So sagt Paulsen in der Einleitung seiner Ethik[2]) zwar an einer Stelle: „Das Sittengesetz ist nicht Ausfluß einer Willkür, so wenig der Willkür eines transzendenten Gewaltherrschers als der Willkür einer unkontrollierbaren inneren Stimme, sondern es ist der Ausdruck einer inneren Naturgesetzmäßigkeit des menschlichen Lebens.“ Aber dieser an sich gewiß richtige Satz bezieht sich, wie der Zusammenhang zeigt, nur auf das einzelne Sittengesetz, insofern es nämlich in dem naturgesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen menschlicher Handlungen seinen inneren Grund hat, und er wird aufgehoben durch das, was Paulsen bald darauf[3]) unsre Frage betreffend sagt: „es kann eigentlich keine allgemeingültige Moral in concreto geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern ihre besondre Moral.“ Die hier gemachte Einschränkung „in concreto“ scheint allerdings anzudeuten, daß es dem Autor zufolge eine solche Moral in abstracto, also als Idee oder objektives Prinzip, dennoch gebe, aber er hebt diesen Gedanken gleich darauf selbst auf; denn er fährt fort: „wie ein Engländer ein andrer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andre Moral. Daß es tatsächlich so ist, daß jedes Volk wie seinen besondren Lebensinhalt, so auch seine besondre Moral hat, daran ist

[1]) Die Entstehung des Gewissens. Berlin. 2. Aufl. 1891.

[2]) Fr. Paulsen, System der Ethik. Stuttgart. 8. Aufl. 1906. I. 16.

[3]) A. a. O. S. 18.

ja kein Zweifel möglich; fraglich möchte es nur erscheinen, ob ‚ist' und ‚soll' sich hier decken." — In der Tat, dies ist die entscheidende Frage, ob die Verschiedenheit der Sittengesetze zu Recht besteht, ob sie alle gleich gut und vernünftig sind, oder ob die Verschiedenheit in einer Abweichung von einem allein richtigen, dem Menschen wahrhaft angemessenen Sittengesetz besteht, nämlich in einer Korruption oder unvollkommenen Kenntnis des letzteren ihren Grund hat. Sind die Sittengesetze des Wilden ebenso berechtigt und vernunftgemäß wie die des Christen oder Europäers? Dies ist die Frage — und was antwortet Paulsen darauf? Er fährt an derselben Stelle fort: „Gerade den Sätzen der Moral, so wird gesagt, ist Allgemeingültigkeit für alle Menschen, oder, mit Kant, für alle vernünftigen Wesen, durchaus wesentlich. Läßt man eine verschiedene Moral für Engländer und Neger zu — dann gibt es wohl auch eine verschiedene Moral für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondre für jeden einzelnen Menschen? In der Tat, die Folgerung wird gelten (!). Aber ich sehe nicht, wie sie vermieden werden kann, wenn wir einmal zugegeben haben und nicht wieder zurücknehmen können, daß Verschiedenheit des Lebensinhaltes nicht nur nicht vom Übel, sondern vielmehr wesentliche Bedingung der Vollkommenheit der Menschheit sei. Gibt es verschiedene, nebeneinander berechtigte Gestaltungen des Menschheitslebens, so gelten ja notwendig auch verschiedene Regeln der Lebensführung."

Also aus der Verschiedenheit des Lebensinhaltes des Menschen folgert Paulsen die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer verschiedenen Moral, und zwar in letzter Konsequenz für jedes Individuum. Dementsprechend dürfte, wenn dies richtig wäre, auch jeder Mensch für jedes Entwicklungsstadium und für jede wechselnde Lebenslage wieder den Anspruch auf eine neue Moral für sich ableiten. Und alle diese Moralen wären dann gleichberechtigt, die des Kindes so gut wie die des Mannes, die des Toren wie die des Weisen! Es ist zu verwundern, daß Paulsen nicht gesehen hat, daß in allen Fällen, wo Personen wirklich moralisch gut und dennoch verschieden handeln, eine

und dieselbe Moral nur verschieden angewendet wird, daß aber, wo wirklich Gegensätze des moralischen Urteils über dieselbe Handlung auftreten, dies noch nicht beweist, daß beide Auffassungen gleichberechtigt sind, sondern daß es sehr wohl ein richtiges und ein falsches Urteil in sittlichen Fragen und eine allein richtige Sittenregel geben kann, selbst wenn die Menschen sich darüber noch so schwer einigen können.

Vollständig hat Paulsen das Dasein eines objektiven Sittengesetzes allerdings nicht geleugnet. Er sagt im Anschluß an das Obige[1]): „nur in einem beschränkten Sinne kann es allerdings eine allgemeine Moral geben. Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse für alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben". Und ferner[2]): „Es mag, wie gesagt, eine allgemein-menschliche Moral oder selbst eine Moral für alle vernünftigen Wesen gedacht werden können; aber es gibt niemanden, der sie auszuführen vermöchte". Warum sollte dies nicht möglich sein? Die richtige Darstellung einer solchen allgemein-menschlichen Moral, wenn sie „gedacht werden kann", müßte doch gerade die Aufgabe einer wahrhaft wissenschaftlichen Ethik sein. Aber auch wenn niemand ihren Inhalt bis ins einzelne vollkommen richtig zu bestimmen und darzustellen imstande wäre, so bleibt doch, wenn es eine Moral für alle Menschen gibt, auch jeder verpflichtet, nach ihrer Erkenntnis zu streben und ihr entsprechend zu leben. Dieser Folgerung ist Paulsen ausgewichen, gleichwie auch der Untersuchung, ob es eine allgemein gültige Moral wirklich gibt oder nicht und wie das etwaige Dasein derselben zu denken ist.

Fragen wir noch einen andern hervorragenden Ethiker unsrer Tage, wie er zu dieser Frage steht, so werden wir eine ähnliche Antwort erhalten. Wilhelm Wundt räumt zwar ein, daß in den meisten Moralsystemen dieselben

[1]) A. a. O. S. 19.

[2]) A. a. O. S. 23.

Handlungen gebilligt resp. mißbilligt werden. Er sagt u. a.[1]): „bei näherer Prüfung erweist sich der materielle Inhalt der meisten sogenannten Sittengesetze als ein fast übereinstimmender.“ Er unterscheidet drei Grundformen von Systemen: Gefühlsmoral, Vernunftmoral und Verstandesmoral und sagt von ihnen[2]): „trotz der Verschiedenheit dieser drei ethischen Standpunkte finden vor dem Richterstuhl eines jeden, mit ganz geringen Ausnahmen, die nämlichen sittlichen Handlungen Anerkennung.“ Aber ein unwandelbares Sittengesetz kennt auch Wundt nicht. Gelegentlich der Lehre vom Gewissen sagt er[3]): „daß die sittliche Pflicht überall als die nämliche aufgefaßt werde und daß darum das Gewissen von allem Wandel der Zeit frei sei, bestätigt sich nirgends in der geschichtlichen Erfahrung. Diese macht uns mit einer Reihe von Tatsachen bekannt, nach denen die Auffassung des Sittlichen in der Menschheit wahrscheinlich einer endlichen Übereinstimmung allmählich entgegengeht; aber es ist nicht minder gewiß, daß eine solche Einheit höchstens als letztes Resultat einer langen Entwicklung eintreten kann.“ Gegen diesen Gedanken ist nichts einzuwenden; er widerspricht aber nicht der Möglichkeit, daß diese „endliche Übereinstimmung“ in der Auffassung dessen, was sittlich gut zu nennen ist, eben die allgemeine Erkenntnis und Anerkennung des wahren, allein richtigen und allgemein verpflichtenden Sittengesetzes sei. Diese Möglichkeit jedoch zieht Wundt nicht in Erwägung, sondern hält sie, wie es scheint, durch die bloße Tatsache der Wandelbarkeit des Gewissens für ausgeschlossen. Er sagt im Anschluß an Obiges: „die eine Erfahrung, daß es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen, die uns verwerflich erscheinen, nicht als ein Verbrechen, sondern als eine ruhmwürdige Tat galt, ist ein zureichendes Zeugnis“ (nämlich für die absolute Wandelbarkeit des Gewissens, will W. sagen). „Wenn es eine schlechthin unver-

[1]) Ethik. Stuttgart. 2. Aufl. S. 406. [2]) Ebd. S. 408.

[3]) Ebd. S. 483. Wundt versteht hier unter Gewissen die Summe der sittlichen Maximen, also die besondre Moral, der jemand huldigt.

änderliche Gewissensregel gäbe, so möchte diese immerhin im einzelnen Fall durch egoistische Triebe verdunkelt werden, — aber was wird aus ihr, wenn sich zeigt, daß sie einer primitiven sittlichen Kultur überhaupt fehlt?“ Ob sich dies wirklich zeigen läßt, mag dahingestellt bleiben; aber selbst wenn es der Fall wäre, so wäre dies noch kein Beweis, daß es eine unveränderliche Gewissensregel nicht gibt; sie könnte ja vielleicht den Wilden bloß noch nicht zur Erkenntnis gekommen sein, da sie ihre Vernunft noch nicht genügend brauchen gelernt haben!

Es mag an diesen Beispielen genug sein, um zu zeigen, wie selbst der streng wissenschaftlichen Ethik unserer Tage der bleibende Inhalt des Sittengesetzes zu entschwinden droht, obwohl nicht alle modernen Ethiker denselben preisgeben[1]). Ist aber die Moral in steter Wandlung begriffen und steht dem wandelbaren Inhalt derselben kein ideales Sittengesetz mit dem Anspruch unbedingter Geltung gegenüber, so hat man gar keinen Maßstab, um die Berechtigung eines einzelnen irgendwo geltenden Sittengebotes zu prüfen, und die ganze geltende Moral beruht dann auf bloßer Konvention, d. h. sie ist bloßes Menschenwerk, das jederzeit sich ändern kann, und an dem jeder nach Willkür und Bedürfnis ändern darf. Wer das erkannt zu haben glaubt, für den verliert jedes Sittengesetz seine Heiligkeit und Unverletzlichkeit, und wenn er konsequent ist, so wird er in aller Moral bald nur noch eine Summe von Vorurteilen sehen. Welche Folgen dies für die Lebensführung haben muß, ist leicht auszudenken. Es ist darum eine zeitgemäße Aufgabe, gegenüber einer Ethik, die zu solchen Konsequenzen führt, einmal die alte Lehre von dem ewigen, unwandelbaren Sittengesetz, das in jedes Menschen Brust geschrieben sei, das nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs und das, weil es in und mit

---

[1]) Eine Ausnahme macht z. B. Th. Lipps, Ethische Grundfragen. Hamburg u. Leipzig. 2. Aufl. 1905. Er unterscheidet die „gültige“ Moral von der jeweils „geltenden“ und erkennt jene als den wahren Maßstab des sittlichen Urteils an.

der Natur des Menschen gegeben sei, in der katholischen Theologie als lex naturalis, als natürliches Sittengesetz bezeichnet wird, ausführlich darzulegen und zu begründen.

Wir besitzen bisher keine diesen Gegenstand gesondert behandelnde Darstellung[1]). In den Lehrbüchern der Moraltheologie und Moralphilosophie wird die Lehre vom Naturgesetz meist ziemlich kurz behandelt, und zwar ohne daß der Inhalt desselben dabei zur Sprache kommt und genauer bestimmt und begrenzt wird. Die Hauptquelle, auf welche diese Darstellungen sich gründen, ist aber die Lehre des hl. Thomas von Aquin, bei welchem allerdings reichliches Material für alle die lex naturalis betreffenden Fragen zu finden ist; denn da dieser große Denker der treueste Ausdruck der katholischen Tradition in Theologie und Philosophie war, so hat er auch auf die spätere Zeit und besonders auf die Moraltheologie normgebend gewirkt, und so erscheint es als Anfang zur Lösung jener Aufgabe angemessen, seine Gedanken über das Naturgesetz und alles, was damit zusammenhängt, zu sammeln, zu erforschen und zu erklären. Freilich sind es nicht bloß seine eigenen Gedanken, was er uns vorträgt, sondern das meiste ist eben katholisches Erbgut. Es stammt teils von den älteren Scholastikern[2]), teils von den Kirchenvätern, besonders von Augustinus her, im letzten Grunde aus der heiligen Schrift, teils auch aus der alten Philosophie, insbesondere aus der Ethik des Aristoteles. Jedoch hat Thomas die überlieferten Gedanken zur größten Klarheit gebracht und alle mit selbständigen Beweisgründen gestützt.

Eine ausgeführte Lehre von der lex naturalis mit Einschluß aller damit zusammenhängenden Fragen hat zwar auch Thomas nicht gegeben; wir besitzen keine besondre Abhandlung über diesen Gegenstand von seiner Feder. Zusammenhängend hat er nur in einer quaestio der Summa

---

[1]) Seydl, Das ewige Gesetz, Wien 1902, behandelt einen umfassenderen Gegenstand. Wirthmüller, Über das Sittengesetz, Würzburg 1878, ist vergriffen und war vom Verf. nicht zu erlangen.

[2]) Unter diesen hat übrigens nur Alexander von Hales, S. theol. L. III. q. 27, die Lehre von der lex nat. ausführlicher behandelt.

theologica[1]) in Verbindung mit der Lehre vom Gesetz darüber geschrieben[2]). Aber gar oft ist sonst in seinen Werken von der lex naturalis die Rede; auch hat er über alle Gegenstände und Fragen der Moral, die damit im Zusammenhang stehen, sich eingehend ausgesprochen und so können wir versuchen, aus diesen zerstreuten Gedanken eine vollständige Lehre vom natürlichen Sittengesetz in seinem Sinne aufzubauen. Dabei wird es indes in erster Linie notwendig sein, seine Gedanken selbst, teilweise mittels genauer Texterklärung, zu ermitteln und zu erläutern, insbesondere die erwähnte quaestio „de lege naturali" eingehend zu kommentieren. Sodann aber ist unsre Aufgabe, nicht nur darzutun, was er über den Begriff und das Dasein des natürlichen Sittengesetzes lehrt, sondern vor allem wie er sich die Art und Weise der Promulgation desselben denkt, nämlich wo und wie es im Menschen sich findet und wie es ihm zur Erkenntnis kommt; ferner aber aufzuzeigen, was er über Inhalt und Umfang des Naturgesetzes sowie über die Eigenschaften, insbesondere das Geltungsbereich, und endlich über die Sanktion desselben lehrt. Vielfach werden wir seine Gedanken nicht direkt ausgesprochen finden, sondern nur durch Schlußfolgerungen erkennen können.

Die Gliederung unsrer Abhandlung ist durch die soeben bezeichneten Aufgaben gegeben.

---

[1]) I, II. q. 94.

[2]) Daher sind auch in den Spezialwerken über Thomas seine Gedanken über das Naturgesetz nur ganz kurz wiedergegeben, so bei Werner, Der h. Thomas v. A.; Rietter, Die Moral des h. Thomas; Jourdain, La philosophie de S. Th. — Plaßmann, Die Moral des h. Thomas, ist vergriffen und war vom Verf. nicht zu erlangen.

I. Begriff und Existenz des natürlichen Sittengesetzes.

1. Der Begriff des Gesetzes.

Unsre erste Aufgabe muß sein, den Begriff des natürlichen Sittengesetzes (lex naturalis) nach Thomas zu bestimmen. Hierfür aber ist nötig, zuerst seinen Begriff vom Gesetz kennen zu lernen. Er gibt folgende Definition vom Gesetz: (lex est) quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata[1]). Diese Definition stellt vier Merkmale für den Begriff des Gesetzes auf: nämlich, daß dasselbe eine Anordnung der Vernunft, daß es auf das Gemeinwohl gerichtet sei, daß es von demjenigen ausgehe, der für die Gemeinschaft zu sorgen hat, und daß es bekannt gegeben sei. Wir müssen die vier Behauptungen, die in jener Definition enthalten sind, näher prüfen, um ihren Sinn zu erkennen.

Mit dem Ausdruck rationis ordinatio will Thomas vor allem betonen, daß ein Gesetz stets seinen Ursprung in der Vernunft und nicht im Willen des Gesetzgebers habe. Er wirft nämlich bei seiner Untersuchung über das Wesen des Gesetzes die Frage auf: utrum lex sit aliquid rationis[2]), ob das Gesetz etwas der Vernunft Angehörendes[3]), also ein Produkt der Vernunft sei, und beantwortet diese Frage mit ja; denn als Regel und Richtschnur von Handlungen hat es seinen Ursprung in der Vernunft, die ja das erste Prinzip menschlicher Handlungen ist[4]). Dementsprechend

---

[1]) S. theol. I, II. q. 90 a. 4 corp. [2]) I, II. q. 90 a. 1.

[3]) Dies meint Thomas mit dem Ausdruck aliquid rationis, denn am Schluß der Antwort q. 90 a. 1 sagt er: Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

[4]) I, II. q. 90 a. 1: respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur . . . Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum.

nennt Thomas das Gesetz auch ein dictamen practicae rationis[1]). Doch will er die Beteiligung des Willens im Gesetzgeber nicht ganz ausschließen, wie der Ausdruck rationis ordinatio deutlich besagt. Denn, sagt Thomas, befehlen ist zwar Sache der Vernunft[2]), geschieht aber nur auf Grund einer Bewegung des Willens, da dieser stets das erste Bewegende im Seelenleben ist[3]).

Der Zweck nun, auf welchen jene ordinatio gerichtet ist, ist das bonum commune. Dies begründet Thomas folgendermaßen. Das erste Prinzip auf dem Gebiete des Handelns, womit die praktische Vernunft zu tun hat, ist der Endzweck (finis ultimus)[4]). Der Endzweck des menschlichen Lebens aber ist die Glückseligkeit[5]). Das Gesetz hat also vor allem die Ordnung zu berücksichtigen, die zur Erlangung der Glückseligkeit führt. Da aber jeder Teil auf das Ganze hingeordnet ist und der einzelne Mensch Teil einer vollendeten Gemeinschaft ist, so muß das Gesetz eigentlich die Handlungen auf das gemeinsame Glück hinordnen. Somit bezweckt jedes Gesetz das Gemeinwohl[6]). — Unter einer vollendeten Gemeinschaft (communitas perfecta)

---

[1]) I, II. q. 91 a. 1 c.

[2]) I, II. q. 90 a. 1: contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis.

[3]) Hierüber I, II. q. 17 a. 1 c.: Primum movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

[4]) Diese Lehre gründet sich auf Aristoteles: Eth. Nik. L. VII c. 8.

[5]) Dies hat Thomas früher ausführlich dargetan: I, II. q. 1 u. 2, wo er zugleich darlegt, worin die Glückseligkeit besteht und daß die vollkommene Glückseligkeit (beatitudo, Seligkeit) nur im jenseitigen Leben zu erlangen ist.

[6]) I, II. q. 90 a. 2: Primum principium in operativis, quorum est ratio practica, est ultimus finis. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo. . . . Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cum omnis pars ordinatur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectae) necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.

versteht Thomas hier nicht nur mit Aristoteles den Staat (civitas), sondern ganz allgemein jede Kommunität, sodaß er seine Definition vom Gesetz auch auf das von Gott der ganzen Welt gegebene anwenden kann. Mit dem bonum commune meint hier Thomas das Wohl aller einzelnen Glieder im Gemeinschaftsleben; denn er identifiziert es mit der felicitas communis.

Wenn aber die Vernunft die Quelle jedes Gesetzes ist, so fragt sich: wessen Vernunft? Kann jeder Beliebige Gesetze geben? Auf diese Frage antwortet Thomas[1]): Da das Gesetz das Gemeinwohl bezweckt, so ist die Gesetzgebung Sache dessen, der für das Gemeinwohl zu sorgen hat, nämlich entweder des ganzen Volkes oder seines Stellvertreters, d. h. der regierenden Gewalt. — Es ist offenbar, daß diese Frage zunächst nur für menschliche Gesetze aufgeworfen ist und daß die Antwort daher nicht auf Naturgesetze, auch nicht auf das natürliche Sittengesetz paßt[2]); denn dieses hat seinen Ursprung nicht in der menschlichen Vernunft, wie Thomas selbst später darlegt. Genug daß nur derjenige andern Menschen Gesetze geben kann, der für das Wohl einer Kommunität zu sorgen hat.

Endlich gehört zum Wesen des Gesetzes die Veröffentlichung (promulgatio); denn nur dadurch erlangt es die Kraft, zu verpflichten, und kann es seine Bestimmung, die Handlungen der Menschen zu regeln, erfüllen. Hier hebt Thomas zugleich hervor, daß es zum Wesen des für Menschen bestimmten Gesetzes auch gehört, eine Ver-

---

[1]) I, II. q. 90 a. 3: utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis. Respondeo dicendum quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet.

[2]) Hierauf macht mit Recht unter den Kommentatoren der Summa Vazquez (Disp. 150 c. 3) aufmerksam, der sogar behauptet, auch die göttliche Vernunft sei nicht Schöpferin des Naturgesetzes (d. h. des natürl. Sittengesetzes), sondern dieses ergebe sich aus der menschlichen Natur selbst — ein Punkt, auf den später einzugehen sein wird.

pflichtung aufzuerlegen[1]). Den Einwurf gegen die Wesensnotwendigkeit der Promulgierung, daß das Naturgesetz, also das Gesetz im vollsten Sinne, keiner Verkündigung bedürfe, folglich die Promulgation nicht zur Definition gehöre, weist er damit zurück, daß Gott dem menschlichen Verstande eine naturhafte Kenntnis desselben anerschaffen habe[2]). Die angeführte Definition vom Gesetz wird uns helfen den Begriff der lex naturalis klarzulegen. Zunächst jedoch müssen wir noch die Lehre des hl. Thomas von der lex aeterna betrachten, da Thomas sich bei seiner Definition des Naturgesetzes des letzteren bedient und das Dasein eines ewigen, das Universum beherrschenden Gesetzes voraussetzt.

2. Das ewige Gesetz.

Bei dem Beweis, daß es ein ewiges Gesetz gibt, geht Thomas von der Voraussetzung aus, daß die Welt von der göttlichen Vorsehung gelenkt wird, was er im ersten Teil der Summa theol.[3]) bewiesen hat. Steht nämlich die göttliche Weltregierung fest, dann auch, daß die Lenkung der Welt als eines einheitlichen Ganzen der göttlichen Vernunft unterliegt, und daraus zieht er den Schluß, daß die Idee dieser Lenkung in Gott den Charakter eines Gesetzes habe, da ja, wie vorher dargetan, eine Anordnung der praktischen Vernunft von seiten dessen, der eine Gemeinschaft lenkt[4]), ein Gesetz genannt wird. Da nun aber die

---

[1]) I, II. q. 90 a. 4: ad hoc quod lex virtutem obligandi habeat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Und im zweiten Einwurf daselbst: ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum vel non faciendum. Hier denkt Thomas wieder nur an das für Menschen gegebene Gesetz, während im übrigen seine Definition auch auf Naturgesetze paßt.

[2]) Ebd. ad 1: promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

[3]) I. q. 22 a. 1 u. 2.

[4]) I, II. q. 91 a. 1: utrum sit aliqua lex aeterna. — Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus

göttliche Vernunft nichts in der Zeit konzipiert, sondern nur ewige Begriffe hat, so muß ein derartiges Gesetz ewig sein. Die Einwände gegen die Ewigkeit eines Gesetzes, die sich aus dem Gedanken, daß es außer Gott nichts Ewiges gebe, erheben, widerlegt Thomas mit dem Hinweis, daß alle endlichen Dinge von Gott ewig vorausgedacht sind, und daß folglich die Promulgierung an diese Dinge ergangen ist, und zwar ewig, dies freilich nur ex parte Dei; denn Verbum divinum est aeternum. Auch der Umstand, daß ein Gesetz auf einen Zweck abzielen muß, nichts aber ewig ist, was auf einen Zweck abzielt, beweise nicht die Unmöglichkeit eines ewigen Gesetzes; denn Gott selbst sei der letzte Zweck seiner Weltregierung.

Um nun zu veranschaulichen, was das ewige Gesetz ist, vergleicht er die Tätigkeit Gottes als Schöpfers und Lenkers des Universums mit der des Künstlers und des irdischen Gesetzgebers[1]). So wie im Künstler die Idee des zu Schaffenden vorher existiert und im Regenten die Idee der Ordnung, die er den Untertanen auferlegen will, so ist in Gott von Ewigkeit die Idee zur Schöpfung sowie der Plan zur Lenkung des Universums. Den letzteren nennt Thomas eine ratio divinae sapientiae moventis omnia

---

divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

[1]) I, II. q. 93 a. 1: utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens. Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur ut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis . . . Unde, sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

ad debitum finem und spricht ihr Gesetzescharakter zu, insofern nämlich die göttliche Weisheit die Lenkerin aller Handlungen und Bewegungen der Geschöpfe ist[1]). Also der Plan (ratio) der göttlichen Weisheit als der Regentin des Universums ist die lex aeterna.

Von diesem ewigen Gesetz lehrt Thomas, daß es alle vernünftigen Wesen irgendwie kennen, zwar nicht direkt, wie es in sich und in Gott ist, wohl aber aus seiner Wirkung oder Ausstrahlung. Denn, sagt er, jede Erkenntnis der Wahrheit ist eine Bestrahlung seitens des ewigen Gesetzes, das eben die unveränderliche Wahrheit ist. Die Wahrheit aber erkennen alle irgendwie und so erkennen auch alle das ewige Gesetz mehr oder weniger[2]).

Vom ewigen Gesetz, lehrt Thomas weiter, leiten sich alle andern Gesetze ab und sind überhaupt nur insofern für gerecht und als wirkliche Gesetze zu erachten, als sie mit ihm übereinstimmen, also vernunftgemäß sind[3]). Denn die menschlichen Gesetzgeber verhalten sich zu Gott, dem ewigen Gesetzgeber, wie die Verwaltungsorgane zum Regenten eines Staates. Und da das ewige Gesetz der Regierungsplan Gottes ist, so müssen alle Regierungsgedanken der ihm unterworfenen Regenten, d. h. alle von Menschen gegebenen Gesetze, aus dem ewigen Gesetz abgeleitet sein.

Dem ewigen Gesetz, führt er weiter aus, sind alle geschaffenen Dinge unterworfen; was dagegen zur göttlichen Natur und Wesenheit gehört, z. B. die göttlichen Personen, ist ihm nicht unterworfen, sondern ist sachlich selbst das

---

[1]) Ebd.: lex aeterna nil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

[2]) I, II. q. 93 a. 2: legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in se ipsa est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsum cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis.

[3]) I, II. q. 93 a. 3: omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna.

ewige Gesetz[1]). Hiermit spricht Thomas aus, daß das ewige, die Welt regierende Gesetz im Grunde mit der göttlichen Vernunft, und darum mit der Wesenheit Gottes eins ist. Darin liegt der wichtige Gedanke, daß das Gesetz Gottes nicht etwa einem grundlosen Willen, sondern der Wesenheit Gottes entspringt. Nur insofern Gottes Wille auch eins ist mit seiner Wesenheit, ist es auch ein Ausfluß seines Willens, ja eins mit ihm[2]).

Es untersteht aber dem ewigen Gesetze sowohl die vernunftlose wie die vernünftige Kreatur. Erstere gehorcht ihm, ohne es zu erkennen, durch ein ihr eingeprägtes inneres bewegendes Prinzip. „Denn Gott prägt der ganzen Natur die Prinzipien ihrer eigentümlichen Handlungsweisen ein“ und durch sie gebietet er ihr[3]). Thomas denkt hier natürlich an die eingepflanzten Bedürfnisse, Triebe und Instinkte bei den Tieren, an die physikalischen Gesetze bei der übrigen Kreatur, welch letztere Thomas jedoch nur per similitudinem Gesetze genannt wissen will, da ein Gesetz nur der vernünftigen Kreatur gegeben werde.

In anderer Weise untersteht der Mensch dem ewigen Gesetz[4]). Einesteils ist er ihm in derselben Weise wie die

---

[1]) I, II. q. 93 a. 4: legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna.

[2]) I, II. q. 93 a. 4 ad 1.

[3]) I, II. q. 93 a. 5.

[4]) I, II. q. 93 a. 6: utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae. — Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae . . .: uno modo inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae. Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet . . ., et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae . . . Uterque tamen modus imperfectus quidem est et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis

vernunftlose Kreatur unterworfen, nämlich durch Handeln und Leiden; andernteils aber hat er Anteil an ihm durch die Erkenntnis, da er nämlich einen gewissen Begriff vom ewigen Gesetz hat. Und da der vernünftigen Kreatur auch eine Naturneigung zu dem, was dem ewigen Gesetz entspricht, innewohnt, ist er sowohl durch Erkenntnis als durch inneren Trieb demselben untertan, beides jedoch auf mehr oder weniger unvollkommene Weise. Denn sowohl die naturalis cognitio als die naturalis inclinatio ist gewissermaßen korrumpiert in den Schlechten. In diesen ist nämlich die natürliche Neigung zu dem, was dem ewigen Gesetz entspricht, also zur Tugend, durch einen lasterhaften Hang geschwächt und ebenso die natürliche Erkenntnis des Guten durch Leidenschaften und sündhafte Gewohnheiten verdunkelt, während in den Guten Glaube und Gnade beides erhöht, Erkenntnis und Neigung.

Diese höchst wichtige Darlegung des hl. Thomas zeigt uns, wie er sich die „Teilnahme der Kreatur am ewigen Gesetz“ [1]) denkt. Am ewigen Gesetz teilnehmen heißt nach Thomas participare ratione divina (q. 93, 5 ad 2). Die res naturales (d. h. die vernunftlose Schöpfung), haben die göttliche Vernunft participative in sich, insofern sie von ihr die Tätigkeitsprinzipien einerschaffen erhielten; die res humanae, insofern sie außer der allgemeinen Geschöpfesnatur auch noch die Vernünftigkeit, und darum eine höhere Art der Beteiligung an der ratio divina, der lex aeterna, eingepflanzt bekommen haben. Sowohl die vernunftlose Kreatur als die vernünftige ist also dem ewigen Gesetz untertan und erfüllt es auch, aber auf verschiedene Weise, jene mit Notwendigkeit, nämlich durch ihre Triebhandlungen und durch mechanisch wirkende Gesetze, diese dagegen mit Bewußtsein und Freiheit, und zwar die Guten, auf Grund von Glaubenserkenntnis und Gnade, sogar vollkommener. Aber auch die Schlechten bleiben ihm stets unterworfen, weil sie das, was sie im guten Handeln zu wenig tun, durch

---

ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum.

[1]) participatur lex aeterna.

Leiden, nämlich durch Strafen, ersetzen müssen[1]), und zwar gerade soviel, als sie an der Erfüllung des ewigen Gesetzes fehlen lassen, so daß sie sich der Herrschaft desselben doch nicht entziehen können. Hiermit ist aber gesagt, daß das ewige Gesetz dem Menschen, soweit er ihm durch freie, also eigentlich menschliche Handlungen zu gehorchen hat, nicht physische, sondern nur moralische Nötigung, d. h. Verpflichtung auferlegt.

3. Begriff des Naturgesetzes.

Im Anschluß an die Frage, ob es ein ewiges Gesetz gebe, wirft nun Thomas die weitere Frage auf, ob im Menschen (in nobis) ein Naturgesetz (lex naturalis) vorhanden sei[2]) und gibt in der Antwort darauf gleich eine Definition des Naturgesetzes, in welcher er den Begriff der lex aeterna verwertet und zugleich das Verhältnis der lex naturalis zu dieser ausspricht. Diese lautet: lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. Wie dies zu verstehen ist, werden wir erkennen, wenn wir die Deduktion betrachten, durch welche Thomas zu diesem Resultat kommt. Er sagt[3]): „Das Ge-

[1]) Ebd. Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit.

[2]) I, II. q. 91 a. 2: utrum in nobis sit aliquae lex naturalis.

[3]) Ebd. lex cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; . . . Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scil. ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset

setz ist als Regel und Maß der Handlungen auf eine andre Weise in dem, der es auferlegt, als in dem, dem es auferlegt wird. Da nun alles, was der göttlichen Vorsehung unterliegt, vom ewigen Gesetz Regel und Maß empfängt, so hat alles irgendwie Anteil am ewigen Gesetz, insofern jedes Wesen nämlich auf Grund der Einprägung desselben die Neigungen zu seinen spezifischen Akten und Zwecken hat. Die vernünftige Kreatur unterliegt aber auf eine vorzüglichere Weise der göttlichen Providenz[1]), insofern sie auch selbst an der Providenz Anteil bekommt, dadurch, daß sie sich und andre leitet. Und hierdurch hat sie auch Teil an der ewigen Vernunft, durch die sie die natürliche Neigung zu ihrem gebührenden Akt und Ziel hat; und eine derartige Teilnahme am ewigen Gesetz von seiten der vernünftigen Kreatur heißt das Naturgesetz. Daher läßt der Psalmist seiner Aufforderung „bringt das Opfer der Gerechtigkeit dar" die Frage vieler folgen: „wer zeigt uns die guten Werke?" und erwidert auf diese Frage mit den Worten: „über uns ist das Licht deines Antlitzes, o Herr, abgezeichnet", gleich als wollte er sagen, daß das Licht der natürlichen Vernunft, durch welches wir das Gute und Böse unterscheiden — was ja Sache des Naturgesetzes ist — nichts andres als der Abdruck des göttlichen Lichtes in uns sei. Daher ist das Naturgesetz offenbar nichts anderes als ein Teilhaben der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetz".

Um nun diesen wichtigen Abschnitt, in welchem der hl. Thomas nicht nur das Dasein eines natürlichen Sittengesetzes behauptet, sondern auch sagt, was darunter zu

---

(Ps. IV, 6): „sacrificate sacrificium iustitiae", quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: „multi dicunt quis ostendit nobis bona"? cui quaestioni respondens dicit: „signatum est super nos lumen vultus tui Domine"; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum vel malum, quod pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

[1]) Providentia bedeutet nach Thomas eine ratio ordinandorum in finem. Cf. I. q. 22 a. 1.

denken sei, richtig zu verstehen und insbesondere deutlich zu erkennen, was er sich unter participatio legis aeternae denkt, müssen wir zunächst seine vorausgeschickten Einwürfe dagegen, daß es im Menschen eine lex naturalis gebe, und die Erwiderungen darauf prüfen.

Dem Einwurf, daß das ewige Gesetz, dem ja alles unterworfen ist, genüge, um auch den Menschen zu beherrschen, entgegnet er[1]), das natürliche Gesetz sei nichts vom ewigen Gesetz Verschiedenes, sondern nur eine Teilnahme an diesem. Hieraus ersehen wir, daß er in der lex naturalis nicht ein zweites Gesetz neben der lex aeterna sieht, sondern nur das der vernünftigen Kreatur mitgeteilte ewige Gesetz.

Der zweite Einwurf behauptet[2]), die Hinordnung der menschlichen Handlungen auf ihr Ziel, welche Sache des Gesetzes sei, geschehe nicht durch die Natur, wie bei den vernunftlosen Geschöpfen, welche zu ihrem Ziel ausschließlich durch das natürliche Streben und Begehren geführt würden, sondern durch Vernunft und Willen; für den Menschen gebe es also kein Naturgesetz. Hierauf erwidert Thomas[3]): auch die Tätigkeit von Vernunft und Willen entspringt aus dem, was mit der Natur gegeben ist. Denn jede Schlußfolgerung leitet sich aus den von Natur bekannten Prinzipien ab und jedes Streben nach den Mitteln

[1]) Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam . . . Sed natura non abundat in superfluis, sicut non deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis. — Resp.: ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna; non autem est nisi quaedam participatio eius.

[2]) Praeterea per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quae solo appetita naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

[3]) ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

zum Zweck leitet sich her vom naturhaften Streben nach dem letzten Zweck, und so muß auch unsern Handlungen die erste Richtung auf das Ziel durch ein Naturgesetz gegeben sein. — Hiermit will Thomas sagen: sowohl die Tätigkeit der Vernunft als die des Willens beruht auf Prinzipien, die mit unsrer Natur gegeben sind, jene ist eine Anwendung der natürlichen Erkenntnisprinzipien, die jedermann bekannt sind, diese eine Benutzung des naturnotwendigen Strebens nach dem letzten Ziel für die Erlangung eines Einzelgutes[1]), beide also unterliegen dem Naturgesetz und somit gibt es auch in der vernünftigen Kreatur ein solches, nämlich für ihre vernünftigen, freien Handlungen.

Der dritte Einwurf, den Thomas vorbringt, sagt[2]): Der Mensch ist vermöge des liberum arbitrium freier als die übrigen Sinnenwesen; je freier aber ein Wesen ist, desto weniger steht es unter dem Gesetz; folglich wird auch der Mensch, da die Tiere nicht der lex naturalis unterworfen sind, es um so weniger sein. — Hierauf antwortet Thomas[3]): auch die vernunftlose Kreatur hat auf ihre

[1]) Dies beweist Thomas I, II. q. 10 a. 1. „Natürlich" nennt Thomas, wie er hier ausführt, was mit der Natur als der Substanz einer Sache gegeben ist: quod convenit ei secundum suam substantiam et hoc est quod per se inest rei. Wenn er also von den Prinzipien der Erkenntnis sagt, sie seien den Menschen natürlicher Weise bekannt (naturaliter nota), und von dem letzten Ziel als dem ersten Prinzip aller freiwilligen Bewegungen, es sei von Natur gewollt (naturaliter volitum), so heißt dies, daß jenes Erkennen mit der Natur des Intellektes, jenes Wollen mit der Natur des Willens gegeben und darin notwendig enthalten ist.

[2]) Praeterea quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

[3]) ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis . . .; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

Weise am ewigen Gesetz teil, aber nicht durch Verstand und Vernunft wie der Mensch; daher wird die Teilnahme am ewigen Gesetz bei ihr nur vergleichsweise ein Gesetz genannt; denn ein Gesetz ist eine Anordnung der Vernunft. Es folgt aber daraus nicht, daß es auch für die Menschenwelt keine lex naturalis gibt. — Hieraus geht hervor, daß Thomas unter participatio legis aeternae das Unterworfensein unter dieselbe versteht, was bei den vernunftlosen Wesen durch ihre bloße Natur, bei den vernünftigen zugleich durch Erkennntnis geschieht. Nur die letztere Art von Teilnahme jedoch nennt er das Naturgesetz im eigentlichen Sinne, und da er zugleich sagt, daß die Tiere demselben nicht unterworfen sind, so ist deutlich, daß er damit das Sittengesetz meint und dieses in der Vernunft findet.

Die lex naturalis ist also dem bisherigen zufolge nach Thomas ein Anteil am ewigen Gesetz, der darin besteht, daß die vernünftige Kreatur etwas von ihm in sich trägt und vermöge ihrer Vernünftigkeit einen Trieb hat, dem ewigen Gesetz gemäß zu handeln, d. h. eine Neigung zu den ihr gebührenden Handlungen und Zwecken.

Größere Klarheit über das Wesen der lex naturalis wird uns die Erörterung geben, welche Thomas über die Frage, ob das Naturgesetz ein habitus sei, angestellt hat, und die wir deshalb gleich hier herbeiziehen[1]). Das vieldeutige Wort habitus ist wohl auch hier in der gewöhnlichen Be-

[1]) I, II. q. 94 a. 1: Utrum lex naturalis sit habitus. — Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter: uno modo proprie et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (q. 90 a. 1 ad 2) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus, sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

zähle an jener Stelle bloß die Prinzipien der menschlichen Handlungen auf, um zu untersuchen, zu welchem genus die Tugend, die auch ein solches Prinzip sei, gehöre. Es gebe aber außerdem noch andres in der Seele, z. B. Akte, Eigenschaften etc. Hieraus folgt — was Thomas nicht ausdrücklich sagt, — daß das Naturgesetz auch etwas andres als eine Fertigkeit sein kann.

Im zweiten Einwurf[1]) führt er einen Satz des Basilius an, daß das Gewissen (synderesis) das Gesetz unsres Verstandes sei. Dies könne nur vom Naturgesetz verstanden werden. Da aber die Synderesis eine Fertigkeit sei, so müsse danach auch das Naturgesetz eine solche sein. Hierauf erwidert er: Synderesis[2]) nennt man das Gesetz unsres Verstandes, insofern sie ein Habitus ist, der die ersten Grundsätze menschlicher Handlungen, also die Vorschriften des Naturgesetzes enthält. Hiermit will er sagen, daß das Gewissen nur im uneigentlichen Sinne das Gesetz unsres Verstandes sei, und damit die Folgerung ablehnen, daß das Naturgesetz auch ein Habitus sein müsse.

Den dritten Einwurf[3]), daß das Naturgesetz immer im Menschen bleibe, während doch die Vernunft des Menschen nicht immer daran denke, daß es also kein actus sei, sondern ein habitus sein müsse, räumte er insoweit ein, als man daraus schließen müsse, daß das Naturgesetz ein bleibender Besitz des Menschen sei.

Im Gegeneinwurf endlich, welcher beweisen will, das Naturgesetz könne kein Habitus sein, führt er ein Wort

---

[1]) Praeterea Basilius dicit, quod „conscientia sive synderesis est lex intellectus nostri“; quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, . . . Ergo lex naturalis est habitus. — Ad secundum dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

[2]) Auf die Lehre von der Synderesis und ihr Verhältnis zum Naturgesetz wird später eingegangen werden.

[3]) Praeterea lex naturalis semper in homine manet . . . Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus. — Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

deutung „Fertigkeit“ zu nehmen, könnte allerdings auch wohl als „Eigenschaft“ gefaßt werden [1]).

Thomas antwortet also auf jene Frage: Da das Naturgesetz eine Tat der Vernunft ist, ein Habitus dagegen etwas, wodurch einer handelt, nicht was er tut, so kann es nicht eigentlich und wesentlich ein Habitus sein. Insofern aber das, was durch einen Habitus (Behalten) bewahrt wird, auch selbst Habitus genannt werden kann, so wie das Behalten des Glaubens Glaube, kann das Naturgesetz ein Habitus heißen, weil seine Vorschriften zeitweise unbewußt in der Vernunft sind und zeitweise ihr bewußt werden — gerade wie die unbeweisbaren Prinzipien auf theoretischem Gebiet.

Um die Bedeutung dieser Darlegung, die hier frei wiedergegeben ist, zu verstehen, müssen wir noch die Einwürfe und Erwiderungen, die Thomas beifügt, betrachten. Er führt darin Gründe auf, nach welchen das Naturgesetz eine Fertigkeit zu sein scheint, sucht sie aber alle zu entkräften. Der erste Einwurf [2]) behauptet, daß es nach Aristoteles nur drei Dinge in der Seele gäbe, Vermögen, Fertigkeiten und Leidenschaften [3]), und da das erste und letzte ausgeschlossen sei, könne das Naturgesetz nur eine Fertigkeit sein. Darauf erwidert Thomas, der Philosoph

---

[1]) C. M. Schneider übersetzt „Zustand“.

[2]) I, II. q. 94 a. 1: ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit, „tria sunt in anima, potentia, habitus et passio“. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut potet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus. — Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scil. „potentias, habitus et passiones“. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi.

[3]) Die Stelle bei Arist. Eth. Nic. II, 5 lautet: τί δ' ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἑξῆς σκεπτέον, ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστίν, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. Thomas hat also den Sinn und Zusammenhang der Stelle richtig wiedergegeben.

des hl. Augustinus an, daß nämlich ein Habitus das sei, wodurch etwas geschieht, wenn es nötig ist, und folgert daraus, daß das Naturgesetz kein Habitus ist, da es sich in den Sündern und in den Verdammten finde, die doch nicht durch dasselbe handeln könnten. Hierauf erwidert er, daß der Mensch bisweilen das, was habituell in ihm ist, nur wegen eines Hindernisses nicht gebrauchen kann, so der Schlafende nicht sein Wissen, der Knabe nicht das Sittengesetz wegen unreifen Alters. — Hiermit will er sagen, daß das letztere doch habituell im Kinde und also in jedem Menschen sich finden könne, daß aber die Begründung des Einwandes nicht stichhaltig sei, obwohl er den Einwand selbst (daß das Naturgesetz kein Habitus sei) aufrecht erhält.

Thomas lehrt also in diesem Artikel (q. 94 a. 1): Das Naturgesetz ist keine Fertigkeit, sondern einfach der Inbegriff der obersten Sittlichkeitsprinzipien, liegt aber im Menschen habituell (bleibend und auf zuständliche Weise) und kann jederzeit aktuell werden, also in Handlungen zutage treten. Es ist somit nach Th. ein Akt; und dies deswegen, weil es wie jedes Gesetz eine ordinatio rationis ist, ein Befehl, welchen die Natur, resp. die Vernunft erteilt.

Wie dies gemeint ist, wird uns noch deutlicher werden, wenn wir andere Stellen aus den Werken des hl. Thomas, die von der lex naturalis handeln, heranziehen. Besonders lehrreich ist dafür eine Stelle im Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, welche in einem Zusammenhang, der eine einzelne Frage des Naturgesetzes behandelt, eine andere Difinition vom letzteren gibt[1]). Danach ist dasselbe ein dem Menschen von Natur eingepflanzter Begriff, durch den er zum passenden Handeln angeleitet wird sowohl bei Handlungen, die ihm als Sinnenwesen, wie bei denen, die ihm als vernünftigem Wesen zu-

[1]) Sent. lib. IV dist. 93 q. 1 a. 1: Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae. Die Stelle lautet: Lex naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigatur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere et huiusmodi, sive ex natura speciei, ut ratiocinari et similia.

kommen. Somit ist das Naturgesetz eine dem Menschen angeborene, mit der Vernunft und in ihr gegebene Vorschrift der Regeln, die sowohl seine sinnlichen, wie seine rein geistigen, d. h. seine freiwilligen Akte zu leiten haben[1]). Es ist also ein Sittengesetz und eins mit dem, was Thomas in der Summa theol. (q. 92 a. 2) das Licht der natürlichen Vernunft nennt. Wie jener angeborene Besitz zu denken ist, wird uns später beschäftigen.

Von Wichtigkeit ist ferner die Auslegung, welche Thomas von der bekannten vom Naturgesetz bei den Heiden handelnden Stelle im Römerbrief[2]) gibt, welche er gemäß der alten Glosse[3]) als Gegeneinwurf in q. 91 a. 2 anführt. Die Glosse legt die Worte des Apostels dahin aus, daß die Heiden zwar das geschriebene, also geoffenbarte Gesetz nicht haben, wohl aber das Naturgesetz kennen, durch welches jeder erkennt und sich bewußt ist, was gut und was böse. Thomas aber legt in seinem Kommentar zum Römerbrief[4]) die Stelle folgendermaßen aus. Mit den Worten „naturaliter ea quae legis sunt faciunt", sei entweder gemeint, daß die Heiden, was das Gesetz vorschreibt, durch die von der Gnade wiederhergestellte Natur vollbringen, oder das Wort naturaliter weise auf das Naturgesetz hin, welches ihnen zeige, was sie zu tun haben, und welches eins sei mit dem Licht der natürlichen Ver-

[1]) Diese Auffassung stimmt im wesentlichen überein mit dem, was Alexander von Hales vom Naturgesetz sagt: S. theol. III q. 27 a. 1: lex naturalis est qua quisque intelligit et sibi conscius est quid bonum et quid malum.

[2]) Rom. 2, 14: cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex.

[3]) Sed contra est quod dicit glossa ordinaria, quod „si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum".

[4]) Cap. 2 lectio 3: . . . exponendum est „naturaliter", id est per naturam gratia reformatam . . . vel potest dici naturaliter id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. 4, 6: „Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine", quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei.

nunft, in welcher das Bild Gottes sei. Die erstere Auslegung braucht uns hier nicht zu beschäftigen, die letztere aber stimmt mit der Glosse überein und identifiziert das Naturgesetz mit der menschlichen Vernunft selbst, die wiederum ein Abglanz der göttlichen Vernunft sei, — gerade wie im Text der Summa, wo es ein Abdruck (impressio) des göttlichen Lichtes genannt wird.

Völlige Klarheit über den Sinn der Definition der lex naturalis (q. 91 a. 2) wird uns die Heranziehung der wichtigsten alten Kommentatoren der Summa verschaffen.

Cajetan kommentiert zwar nicht die quaestio, von der wir gegenwärtig handeln, hat aber wichtige Bemerkungen zu q. 93 a. 3 (utrum omnis lex a lege aeterna derivetur) gemacht, welche zeigen, wie er den Begriff des Naturgesetzes im Anschluß an Thomas auffaßt. Er sagt[1]): Das ewige Gesetz ist in Gott, ja eins mit Gott, das natürliche und das göttliche (d. h. das geoffenbarte) Gesetz dagegen sind nicht in Gott, sondern sind nur Wirkungen von ihm in den vernünftigen Kreaturen; und insofern ist ersteres die Ursache, letztere nur Teilnehmungen an ihm; jenes ewig, diese zeitlich. — Er faßt also das Naturgesetz als Abdruck des ewigen Gesetzes im Menschen und darum als etwas Zeitliches, da der Mensch ja endlich. Die „Teilnahme der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetz“ ist ihm eine Wirkung desselben in jener[2]). Hiermit will er jedenfalls nur den Gedanken des hl. Thomas interpretieren. Diese Auslegung ist in hohem Grade geeignet, das Verhältnis von lex aeterna und naturalis zu illustrieren und

---

[1]) Comment. in S. Thomae S. theol. I, II. q. 93 a. 3: patet quod tam lex aeterna quam naturalis et divina sit rationis ordinatio ad bonum commune a Deo, qui curam habet communitatis, promulgata. Et inter aeternam et alias haec est differentia, quod aeterna est in Deo, ac per hoc est ipse Deus; aliae autem non sunt in Deo, sed effectus eius in creaturis rationalibus. Ac per hoc, illa est causa, ceterae sunt participationes illius: illa aeterna, reliquae temporales.

[2]) Es ist das dieselbe Auffassung, die schon Alexander von Hales vom Naturgesetz hat. Dieser sagt a. a. O.: lex naturalis est notio legis aeternae impressa animae sicut imago quae est in sigillo imprimens est.

deutlich zu machen, was Thomas unter participatio versteht. Die lex aeterna ist danach die für jede geschaffene Vernunft das Handeln anordnende Vernunft Gottes, die lex naturalis die von der göttlichen Vernunft gewirkte, abbildliche menschliche Vernunft, und diese ist darum selbst das durch ihre gottentstammte Natur ihr Handeln anordnende Gesetz.

Vielleicht am klarsten gibt den Sinn des hl. Thomas der Kommentar der Salmanticenses wieder, in welchem es heißt[1]): lex naturalis quaedam est participatio legis aeternae, vel quaedam intimatio legis aeternae creaturae rationali. Et sic quod in lege aeterna active reperitur, passive per legem naturalem participatur. Hiernach ist das Naturgesetz eine durch die Erschaffung sich vollziehende Verkündigung des ewigen Gesetzes an die Vernunftwesen, also die Promulgation der lex aeterna. Diese ist wirkend und aktiv, jenes in der Vernunft des Menschen gewirkt und passiv aufgenommen. Kurz, das Naturgesetz ist das der menschlichen Vernunft eingeprägte, d. h. von Anfang an mitgegebene ewige Gesetz. So meint es auch der hl. Thomas.

Fassen wir das Resultat dieser Auslegungen zusammen, so können wir kurz sagen: die lex naturalis oder das natürliche Sittengesetz ist die praktische Vernunft des Menschen selbst und zwar als kreatürliches Abbild des ewigen Gesetzes, d. h. der die Welt lenkenden göttlichen Vernunft, insofern sie die menschlichen Handlungen anordnet.

4. Wirklichkeit des Naturgesetzes.

Das natürliche Sittengesetz ist also nach Thomas mit der menschlichen Natur als solcher untrennbar verbunden, es ist jedem Menschen in der Vernunftanlage von Anfang an mitgegeben und somit auch unverlierbar. Daher ist mit der Bestimmung des Begriffs des Naturgesetzes für Thomas die Frage nach seiner Existenz schon beantwortet; er erledigt sie kurz in den schon besprochenen Einwürfen

[1]) Cursus theol. mor. III § 2, de lege naturali.

und Erwiderungen des Artikels: utrum sit in nobis aliqua lex naturalis[1]). Jedoch hat es seine Existenz nicht bloß im Menschen. Da die lex naturalis nur die der vernünftigen Kreatur eingeprägte lex aeterna ist, so hat sie als Idee mit dieser zusammen ihre Existenz in Gott; sie ist von diesem mit der Idee des Menschen von Ewigkeit her zusammen gedacht. Das Dasein der lex aeterna aber hatte Thomas aus dem Begriff der göttlichen Providenz gefolgert, deren Realität er in der Lehre von Gott dargetan[2]). Im letzten Grunde setzt demzufolge die Lehre, daß es ein natürliches Sittengesetz gibt, das Dasein Gottes voraus und sie kann nur als beweisbar gelten, falls das letztere mit Vernunftgründen bewiesen werden kann. Daß dies der Fall ist, lehrt Thomas ebenfalls im ersten Teil seiner Summa theologica[3]); doch liegt es außerhalb unsrer gegenwärtigen Aufgabe, hierauf einzugehen. Genug, daß wir die objektive Wirklichkeit eines natürlichen Sittengesetzes als gesicherte Wahrheit aus der Lehre des hl. Thomas mitnehmen können.

5. Autorität des Naturgesetzes.

Durch das, was Thomas über das Verhältnis des Naturgesetzes zur lex aeterna einerseits und zur menschlichen Natur andrerseits lehrt, ist die Frage nach seinem Ursprung schon beantwortet. Wie wir sahen, ist das Naturgesetz dem Menschen von Anfang an eingepflanzt mit seiner vernünftigen Natur selbst, also anerschaffen von seinem Schöpfer. Gott ist also Urheber des natürlichen Sittengesetzes und hat es dem Menschen auferlegt, indem er ihn als vernünftiges Wesen erschuf, und nicht hat der Mensch es sich selbst gegeben. Es ist zwar ein Akt der menschlichen Vernunft, aber ein naturnotwendiger, mit der Natur gegebener[4]), somit ein Produkt nicht der menschlichen, sondern der göttlichen Vernunft; denn es ist die

---

[1]) I, II. q. 91 a. 2.

[2]) S. theol. I. q. 22 a. 1 u. 2. [3]) Ebd. I. q. 2.

[4]) I, II. q. 100 a. 1: lex nat. non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur.

menschliche Vernunft selbst, insofern sie die Neigungen und Triebe der Natur zu leiten hat.

Damit ist zugleich gesagt, daß die Vorschriften des Naturgesetzes nicht Ausfluß einer grundlosen Willkür in Gott sind. Die lex naturalis ist ja wie jedes Gesetz aliquid per rationem constitutum[1]) und von der lex aeterna, aus der sie hervorgeht, hatte Thomas gesagt, sie sei ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum[2]), also die göttliche Weisheit selbst, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen der Kreatur lenkt. Nicht Willkür, sondern Weisheit ist somit die Urheberin des Naturgesetzes[3]).

6. Promulgation des Naturgesetzes.

Das Naturgesetz ist also dem Menschen in der Vernunft mitgegeben. Aber wie kommt es dem Einzelnen zur Erkenntnis? Wie ist die Promulgation des Naturgesetzes nach Thomas zu denken?

Hierauf finden wir zunächst eine Antwort in dem, was Thomas auf den Einwurf, daß das Naturgesetz keiner Verkündigung bedürfe, erwidert: promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam[4]). Hier ist deutlich gesagt, daß das Naturgesetz dem Menschen, weil seiner Vernunft eingepflanzt, sofort mit ihrem Erwachen bekannt ist und immer besser erkannt werden kann und soll, und zwar naturaliter, von Natur aus, d. h. durch bloße natürliche Anwendung der Vernunft[5]), so daß mit deren Entwicklung die Erkenntnis des Naturgesetzes von selbst sich einstellt und fortschreitet. In welcher Weise dies aber geschieht, wie etwa die sinnlichen natürlichen Neigungen dabei mit-

---

[1]) q. 94 a. 1. [2]) q. 93 a. 1.

[3]) Rietter, Die Moral des hl. Thomas, München 1858, S. 79, behauptet demgegenüber mit Unrecht, daß nach Thomas „der göttliche Wille der Grund und die Norm aller sittlichen Tätigkeit“ sei.

[4]) q. 90 a. 4 ad 1.

[5]) C. M. Schneider übersetzt naturaliter mit „kraft der Natur“, was denselben Sinn hat.

wirken, erfahren wir hier nicht näher. Jedoch sagt Thomas andern Ortes[1]), daß es im Menschen einen Habitus gebe, eine Fertigkeit in den obersten Prinzipien des Naturgesetzes, und dies sei die Synderesis, das Gewissen. Zwar decken sich die Begriffe Synderesis und Gewissen nicht vollständig, aber ohne Frage ist die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes ein Prozeß, bei welchem das, was wir Gewissen nennen, beteiligt ist. Um daher zu sehen, wie sich Thomas diesen Prozeß denkt, müssen wir kurz auf seine Lehre von der Synderesis eingehen.

Thomas hat dieses griechische Wort, welches eigentlich συντήρησις[2]) heißt, samt der Bedeutung, die er ihm beilegt, von seinen scholastischen Vorgängern übernommen, unter denen hauptsächlich Alexander von Hales und Albertus Magnus eingehend die Lehre vom Gewissen behandelt haben[3]). Sie unterscheiden in dem, was wir Gewissen nennen, die Synderesis und die conscientia. Das erstere Wort haben sie übernommen aus dem Kommentar des hl. Hieronymus zu Ezechiel I, woselbst das Wort als scintilla conscientiae erklärt wird[4]). In dieser Bedeutung ist

[1]) q. 94 a. 1 ad 2: synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

[2]) Nach Nitzsch (Jahrb. f. prot. Theologie, 1879, S. 492 ff.) soll das Wort nur aus einer falschen Lesart für συνείδησις entstanden sein. Doch kommt das Wort συντήρησις auch sonst in der alten Literatur vor und hat in der Bedeutung von Bewachung oder Bewahrung resp. Selbstbewahrung einen Sinn, der sich ziemlich deckt mit dem, was die Scholastiker sich bei dem Worte dachten. Es wäre danach ein Ausdruck für das Organ der Bewachung der eignen Handlungen, also der sittlichen Selbstbewahrung

[3]) Hierüber hauptsächlich: Gaß, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869, Anhang, und W. Schmidt, Das Gewissen, Leipzig 1889, S. 217 f.

[4]) Die Stelle handelt von der Vision des Ezechiel, und nachdem die Deutung, welche die griechischen Erklärer den drei ersten Gestalten (Mensch, Löwe, Kalb) als bestimmten Seelentätigkeiten geben, angeführt ist, fährt sie fort: Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus.

es von den Scholastikern aufgegriffen und verwendet worden, um nämlich die unmittelbare Erkenntnis der allgemeinsten sittlichen Prinzipien und den Trieb, danach zu handeln, zu bezeichnen, während sie der conscientia die Aufgabe zuteilen, in einem Urteilsakt auszusprechen, was im einzelnen Falle Gesetz sei und danach die eigenen Handlungen zu beurteilen.

Auch Thomas teilt der Synteresis die angegebene Funktion zu[1]). Er nennt sie einen habitus naturalis, einen Naturhabitus der praktischen Vernunft, und zwar in bezug auf die uns eingepflanzten ersten Prinzipien des Handelns, also eine Fertigkeit, dieselben unmittelbar anzuwenden, die uns ebenso angeboren ist wie die Fertigkeit, die obersten Prinzipien der theoretischen Erkenntnis anzuwenden. Denn diese Prinzipien, sagt er, sind uns ohne Forschung bekannt[2]). Die Vernunft geht bei ihrer Tätigkeit von ihnen als von einem unbeweglichen Prinzip aus. Thomas sagt aber zugleich von der Synteresis, daß sie zum Guten anreizt und über das Böse murrt und daß sie der Sinnlichkeit entgegengesetzt ist, daher den Menschen nur zum Guten hinneigt[3]). Es ist also damit das Gewissen gemeint, insofern dieses die unmittelbare Erkenntnis der allgemeinsten sittlichen Grundsätze und den Trieb, danach zu handeln, bedeutet. Diese Prinzipien kommen dem Menschen mit dem Erwachen der Vernunft selbst zum Bewußtsein, d. h. sobald er anfängt frei zu handeln[4]). Hierbei macht sich alsbald die Synteresis geltend, welche dem Menschen sagt, daß er das Gute tun und das Böse meiden müsse[5]), und

---

[1]) S. theol. I. q. 79 a. 12.

[2]) Ebd. ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scil. naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili. — Ähnlich im Sentenzenkommentar dist. 24 q. 2 a. 3.

[3]) Ebd. synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo. — Synderesis semper inclinat ad bonum.

[4]) I, II. q. 100 a. 4 ad 1: prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem et promulgatione non indigent.

[5]) Daß dies das oberste und allgemeinste Prinzip des Natur-

welche als scintilla conscientiae sein Handeln gleichsam beleuchtet, ihn innerlich bei Betätigung seiner Neigungen antreibt oder warnt — instigat ad bonum et murmurat de malo.

II. Der Inhalt des natürlichen Sittengesetzes.

1. Das oberste Prinzip des Naturgesetzes.

Wir kommen nunmehr zu der Frage, was das Naturgesetz eigentlich vom Menschen fordert, was es im ganzen und einzelnen vorschreibt, wie weit, d. h. auf welche Grundlagen es sich erstreckt, kurz, welches der Inhalt und Umfang des natürlichen Sittengesetzes ist.

Thomas wirft zunächst die Frage auf, ob das Naturgesetz mehrere Vorschriften oder nur eine enthalte[1]). Er anwortet darauf: das Naturgesetz enthält zwar viele Vorschriften, aber sie gründen sich alle auf die eine, daß man das Gute tun und das Böse meiden müsse. Dies begründet er folgendermaßen: die Vorschriften des Naturgesetzes verhalten sich zur praktischen Vernunft so wie die ersten Grundsätze des Beweisverfahrens zur theoretischen Vernunft, denn beides sind gewisse durch sich selbst bekannte Prinzipien, d. h. Behauptungen (resp. Sätze), bei denen das Prädikat zum Begriff des Subjektes gehört und die jeder einsieht, der den Begriff kennt. Wie nun der Begriff des Seins das erste ist, was der denkende Verstand auffaßt, so ist das Gute (resp. das Gut) das erste, was in die Auffassung der praktischen Vernunft fällt, und auf diesen Begriff gründet sich das erste Prinzip des Handelns, nämlich daß man das Gute tun oder darauf ausgehen und das Böse meiden muß. Denn unter „gut" versteht man das Ziel des Strebens eines jeden Dinges. Und auf jenes Prinzip gründen sich alle andern Vorschriften des Natur-

gesetzes ist, führt Thomas aus: I, II. q. 94 a. 2. Es wird uns im nächsten Abschnitt ausführlich beschäftigen.

[1]) I, II. q. 94 a. 2.

gesetzes, insofern sie nämlich alles das, was die Vernunft von selbst als gut auffaßt, zu tun gebieten[1]).

Dieser Gedanke des hl. Thomas bedarf nun einer ausführlichen Erklärung, und um eine solche geben zu können, müssen wir in Kürze auf seine Lehre vom Guten und Bösen eingehen.

Das lateinische Wort bonum hat bekanntlich bald die Bedeutung des Gutes, bald die des Guten. So gebraucht es auch der hl. Thomas in beiden Bedeutungen und es ist, um ihn richtig zu verstehen, von Wichtigkeit, festzustellen, in welchem Sinne er das Wort jedesmal anwendet. Er lehrt nun, daß das bonum (in beiderlei Bedeutung) der Sache nach dasselbe sei wie das Seiende (ens)[2]), daß es aber im Unterschied von diesem den Begriff des Begehrenswerten in sich schließe[3]). Hierbei beruft er sich auf die Definition des Aristoteles: bonum est quod omnia appetunt[4]). Nun erstrebt aber jede Sache ihre eigne Vollendung[5]) und vollendet ist sie, insoweit sie wirklich ist. Folglich ist sie gut, insoweit sie seiend ist. — Wir können diesen Gedanken am einfachsten so ausdrücken: jede Sache ist gut, insofern sie in ihrer Art vollendet oder vollkommen ist. Gut ist das, dem nichts fehlt, was es haben soll, bzw. es ist insoweit gut, als es die Eigenschaften hat, die ihm zukommen. Thomas sagt dementsprechend: omne ens inquantum ens (sive huiusmodi) est bonum[6]). Kurz, jede Sache ist gut, insoweit sie Wirklichkeit hat, und am Ziel des Begehrens angelangt ist.

In Übereinstimmung damit lehrt Thomas über das malum, welches Wort ja auch die doppelte Bedeutung

---

[1]) Dies ist in Kürze und freier Wiedergabe der Inhalt der langen responsio von q. 94 a. 2. Die Hauptteile des lateinischen Textes folgen weiter unten bei der Erklärung.

[2]) S. theol. I. q. 5 a. 1.

[3]) Ebd.: ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile.

[4]) Eth. Nic. I, 1 im ersten Satz: καλῶς ἀπεφήναντο τ' ἀγαθόν, οὗ παντ' ἐφίεται.

[5]) S. theol. I. q. 5 a. 1: omnia appetunt suam perfectionem.

[6]) I. q. 5 a. 3.

des Übels und des Schlechten, bzw. Bösen hat, daß es nur das Fehlen von etwas, was eine Sache haben soll, bedeutet. Es verhält sich zum Guten wie die Finsternis zum Licht, ist also nur die Abwesenheit des Guten da, wo es sein sollte[1]). Dementsprechend ist das Schlechte nichts Substanzielles und keine Wesenheit; kein wirkliches Ding ist an sich schlecht, nämlich insofern es seiend ist. Wenn wir also eine Sache schlecht nennen, so haben wir dabei nicht ihre Substanz im Auge, nicht das, was sie Positives hat, sondern nur das, was sie nicht hat, aber haben sollte, kurz ihre Fehler oder Mängel, ihre Unvollkommenheit[2]). Das Schlechte (oder das Übel) existiert demnach nicht in sich und durch sich, sondern nur in einem Subjekt, welches selbst aber als Substanz etwas Gutes ist[3]).

Diese Auffassung der Begriffe gut und schlecht, die tatsächlich dem Sinn entspricht, den alle Menschen mit diesen Worten verbinden, wenn es auch nicht allen klar ist, hat Thomas in der Hauptsache von Augustinus übernommen, der sie in seinen Schriften gegen die Mänichäer ausführlich begründet hat.

Von Bedeutung ist nun für uns, noch zu sehen, welchen Inhalt Thomas den beiden Begriffen bei Anwendung auf die menschlichen Handlungen gibt[4]). In dieser Hinsicht lehrt er zunächst, daß das Gute, da es ja das ist, was alle begehren, die Bedeutung des Zweckes oder der Endursache hat; das will sagen, das Gute, weil Gegenstand des Strebens oder des Willens, wird Zweck genannt[5]). Damit ist aber

---

[1]) S. phil., L. III c. 7: malum nihil aliud est quam privatio eius quod quis natus est et debet habere. Ferner S. theol. I. q. 48 a. 1.

[2]) De malo q. 1 a. 1: malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni.

[3]) S. phil. III, 11.

[4]) Vgl. hierüber Mausbach, Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas u. a. In Compte rendu 1897, III. 369 ff.

[5]) I. q. 5 a. 4: utrum bonum habeat rationem causae finalis. Respondeo dicendum quod cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis, manifestum est, quod bonum rationem finis importat.

zugleich gesagt, daß der Zweck jeglichen Strebens immer ein Gut, bzw. daß das Erreichte das Gute, das Positive in einer Sache ist[1]). Der Wille kann einen Zweck nur unter dem Gesichtspunkt des Gutes, das für ihn darin liegt, also insofern um des Guten willen, das der Zweck für ihn hat, anstreben — womit nicht gesagt ist, daß derselbe in jeder Beziehung für ihn gut ist. Umgekehrt kann der Wille das Schlechte und Böse als Übel nicht wollen: malum est praeter intentionem in rebus[2]). Es gehört vielmehr zur Natur des Willens, wie ein Gutes zu erstreben, so das Übel zu fliehen. Obwohl aber das Übel nicht Gegenstand der Absicht ist, kann es doch indirekt gewollt und insofern freiwillig sein, nämlich als ein Mittel, das von der Erlangung des Zweckes unzertrennlich ist, also per accidens.

Jetzt erst, nachdem wir uns klar gemacht, was die Worte bonum und malum bei Thomas bedeuten, können wir an die Erklärung des Textes[3]), der das oberste Prinzip des Naturgesetzes darlegt, herangehen; dabei müssen wir vor allem festzustellen suchen, in welchem Sinne er jedesmal jene beiden Worte gebraucht.

Thomas sagt: Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Hier ist unter bonum noch nicht das moralisch Gute, sondern nur das Gut im Sinn des ens appetibile oder des Zweckes verstanden. Denn Thomas fährt fort: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni[4]). Er will also nur sagen: da jeder um eines Gutes oder Zweckes willen handelt, so ist das Gute im Sinne des er-

[1]) Dies beweist Thomas ausführlich in S. phil. III, 3: omne agens agit propter finem.

[2]) S. phil. III, 4.

[3]) I, II. q. 94 a. 2. — Unter den Kommentatoren, welche Verf. erlangen konnte, Cajetan, Vasquez, Salmanticenses, hat keiner diesen Artikel näher erklärt.

[4]) Die Lehre vom letzten Zweck und vom Handeln um eines Zweckes willen hat Thomas von Aristoteles übernommen. Vgl. J. Huber, Die Glückseligkeitslehre des Arist. und des hl. Thomas v. A., Freisingen 1893.

strebenswerten Zweckes der erste Begriff, den die praktische Vernunft bildet. Hieraus zieht er nun die Folgerung für das Naturgesetz: et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Auf den Begriff des Guten, d. h. dessen, wonach alles hinstrebt, gründet sich also das erste Prinzip der praktischen Vernunft, und aus diesem ergibt sich die erste Vorschrift des Naturgesetzes, daß man das Gute tun und darauf ausgehen, das Böse aber meiden muß.

Wir können diesen Gedanken so interpretieren: wie jedes vernunftlose Wesen kraft seiner Natur nach dem ihm angemessenen Gut strebt, so soll der Mensch kraft seiner Vernunftanlage nach dem ihm entsprechenden Gut, d. h. nach dem moralisch Guten streben und das moralisch Schlechte, d. h. das Böse meiden. Und es kommt dann darauf an, festzustellen, welches die dem Menschen geziemenden Güter sind. Hierüber aber belehrt uns Thomas selbst sogleich im folgenden.

Er fährt nämlich fort: et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Also alles das, was die Vernunft als menschliche Güter natürlicher Weise auffaßt, ist Gegenstand des Naturgesetzes und darauf beziehen sich dessen einzelne Vorschriften. Welches aber sind menschliche, d. h. dem Menschen angemessene Güter? Woran erkennt die Vernunft solche? Dies sagt uns der nächste Satz: quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Es ist deutlich, daß Thomas in diesem Satz die Worte bonum und malum nicht im moralischen Sinne nimmt, sondern daß er nur von Gütern und Übeln spricht. Daß aber gleichwohl auch das moralisch Gute und somit

das Prinzip bonum est faciendum et malum vitandum samt den Einzelvorschriften des Naturgesetzes sich aus den natürlichen Neigungen herleiten läßt, zeigt Thomas im folgenden. Er sagt[1]): „Gemäß der Reihe der Naturtriebe gibt es auch eine Reihe von Naturgesetzen. Es wohnt nämlich dem Menschen zunächst eine Neigung zum Guten inne auf Grund der Natur, die er mit allen Substanzen gemein hat, insofern nämlich jede Substanz nach der Erhaltung ihres naturgemäßen Seins strebt, und entsprechend dieser Neigung gehört zum Naturgesetz das, wodurch des Menschen Leben erhalten und das Entgegengesetzte abgewehrt wird". Es gibt also eine Klasse von Gütern, die der substanziellen Selbsterhaltung des Menschen dienen, und der darauf gerichtete Naturtrieb bildet in seinen Tätigkeiten, welche die Natur erhalten wollen, ein Objekt des Naturgesetzes, des Inhalts: was zur Erhaltung des Menschen notwendig ist, muß getan werden. „Zweitens", fährt Thomas fort[2]), „ist im Menschen eine Neigung zu einigen spezielleren Dingen auf Grund der Natur, die er mit den übrigen Sinnenwesen gemein hat; und dementsprechend gehört alles das zum Naturgesetz, was die Natur alle Sinnenwesen gelehrt hat, wie die Verbindung von Mann und Weib, die Erziehung der Kinder und ähnliches". Hiernach ergibt sich eine zweite Klasse von Gütern und dementsprechend eine zweite Gruppe von naturgesetzlichen

---

[1]) Wir geben von hier ab den latein. Text wieder unter dem Strich, da der Wortlaut nicht mehr so in Betracht kommt und besser durch eine freie Übersetzung vertreten wird. — Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scil. quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur.

[2]) Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia sesundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum et similia.

Vorschriften aus der sinnlichen Natur des Menschen und den Neigungen die aus dieser entspringen und die an sich ebenfalls gut sind. „Drittens[1]) ist im Menschen eine Neigung zum Guten auf Grund der Natur der ihm eigentümlichen Vernunft; wie er z. B. eine natürliche Neigung hat, die Wahrheit über Gott zu erkennen und gesellig zu leben; und demgemäß gehört zum Naturgesetz das, was in den Bereich dieses Naturtriebs fällt, z. B. daß der Mensch die Unwissenheit meide, daß er andre, mit denen er verkehren muß, nicht beleidige u. dgl. m.“. Die dritte Klasse von Gütern und von Vorschriften des Naturgesetzes ergibt sich also aus den Neigungen, die auf der vernünftigen Natur des Menschen beruhen. Alle drei Klassen von Neigungen sind also Gegenstand des Naturgesetzes, sind etwas, worüber das Naturgesetz Vorschriften enthält. Sie sagen dem Menschen zugleich, welches die ihm angemessenen Güter sind. Unmöglich aber will Thomas behaupten, daß jede Befriedigung jener Neigungen gut und dem Naturgesetz entsprechend sei. Wann ist also diese Befriedigung moralisch gut? Hierauf finden wir eine Antwort in den responsiones auf die Einwürfe, wo Thomas sagt, daß alle Neigungen der menschlichen Natur, insofern sie von der Vernunft geregelt werden, zum Naturgesetz gehören[2]). Somit bedeutet der Satz bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum dies: diejenigen Güter, welche die von der Vernunft geleiteten Neigungen dem Menschen als die ihm angemessenen bezeichnen, sind zu ergreifen, und das Gegenteil ist zu meiden.

[1]) Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat: et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et caetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

[2]) A. a. O. ad 2.

2. Das Tugendleben als Gegenstand des Naturgesetzes.

Die Erklärung, welche Thomas dem Prinzip bonum est faciendum et malum vitandum gegeben, läuft darauf hinaus, daß das Naturgesetz fordert, alle Neigungen durch die Vernunft zu regulieren, und so ließe sich als oberster und allgemeinster Grundsatz des Naturgesetzes auch die Forderung, vernunftgemäß zu leben, aufstellen. Dementsprechend sagt Thomas art. 3 der quaestio de lege naturali ausdrücklich, daß jedem Menschen, weil die vernünftige Seele seine Wesensform, die Neigung, vernunftgemäß zu handeln, innewohne[1]), und etwas später, daß es bei allen Menschen als recht gelte, daß man vernunftgemäß handle[2]).

Nun ist aber offenbar die Hauptsache bei einem vernunftgemäßen Leben ein vernünftiges Ziel für das gesamte Handeln; denn nach dem Ziel richtet sich der Weg, den man geht, und so hängt auch die Wahl der Mittel beim Handeln vom letzten Zweck ab. Wenn also das Naturgesetz fordert, vernunftgemäß zu leben, so fordert es damit auch, daß man sich ein vernünftiges Lebensziel setze. Das Lebensziel wird aber nur dann vernünftig gewählt sein, wenn es mit dem Ziel übereinstimmt, auf welches das Naturgesetz und mit ihm die Natur selbst den Menschen hinweist. Wir haben also zunächst zu fragen: welches ist nach Thomas das Ziel der natürlichen Lebensordnung, zu dem der Mensch durch das Naturgesetz geführt werden soll?

Thomas hat über das letzte Ziel des Menschen eine ausführliche Untersuchung angestellt, die er an die Spitze seiner ganzen Sittenlehre, des zweiten Teiles der Summa theologica[3]), gesetzt hat. Er zeigt hier zunächst, daß es ein letztes Ziel des menschlichen Lebens gibt, nach welchem alle mit Naturnotwendigkeit streben, und daß dieses die

---

[1]) I, II. q. 94 a. 3: cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem.

[2]) I, II. q. 94 a. 4: apud omnes hoc est rectum et verum, ut secundum rationem agatur.

[3]) I, II. q. 1—5.

Vollkommenheit[1]) oder, was dasselbe, die Glückseligkeit (beatitudo) ist. Er untersucht dann weiter, worin die Glückseligkeit, nämlich die wahre, bestehe, oder was das höchste Gut des Menschen sei, und kommt zu dem Resultat, daß dieses in nichts Irdischem, Geschaffenem, Vergänglichem, sondern nur in dem ewigen unerschaffenen Gute, in Gott, genauer in der Anschauung der göttlichen Wesenheit (visio essentiae Dei) liegen könne. Diese ist also nach Thomas das Ziel, zu welchem der Mensch durch das Naturgesetz geführt werden soll, und wenn dieses Ziel auch durch die natürlichen Kräfte des Menschen allein nicht erreichbar ist[2]), so fordert doch das Naturgesetz von ihm, danach zu streben; denn da die Glückseligkeit nach Thomas eins ist mit der Vollkommenheit[3]), so wird nur durch dieses Streben die Natur des Menschen vervollkommnet und ihrem Ziele nähergeführt. Die Aufgabe der Vernunft aber ist nun, die richtigen Mitel zum Ziel zu ergreifen[4]); diese aber bestehen wieder in nichts anderem als in tugendhaftem Handeln; denn, wie Thomas sagt, vernünftig handeln heißt tugendhaft handeln[5]). Was heißt nun aber, tugendhaft handeln (secundum virtutem agere)? Dieser Ausdruck bedarf nun einer ausführlichen Erklärung, welche nur möglich ist durch eine eingehendere Darlegung der Tugendlehre des hl. Thomas. Wir werden dadurch zugleich erkennen, in welchem Verhältnis nach Thomas die Tugendakte zur Natur des Menschen stehen, d. h. welcher Tugenden und tugendhaften Akte die natürlichen Kräfte des Menschen fähig sind, und auf Grund hiervon den Artikel erklären können,

---

[1]) I, II. q. 1 a. 7: omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis.

[2]) I, II. q. 5 a. 5: utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

[3]) I, II. q. 1 a. 5 u. 7.

[4]) I, II. q. 90 a. 1: rationis est ordinare ad finem.

[5]) I, II. q. 94 a. 3: naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem . . . Dictat hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat.

in welchem Thomas die Frage, ob alle Tugendakte zum Naturgesetz gehören[1]), behandelt.

Die Tugend, lehrt Thomas[2]), ist ein habitus operativus, eine Fertigkeit des Tuns, und zwar eine gute; denn es gibt auch Fertigkeiten im Bösen. Er definiert demgemäß die Tugend mit Berufung auf Augustinus folgendermaßen[3]): virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Der letzte Zusatz, erklärt er ausdrücklich, bezieht sich nur auf die übernatürlichen Tugenden (virtutes infusae). Als eine Beschaffenheit des Geistes bezeichnet er sie, weil die dem Menschen als vernünftigem Wesen eigne Tugend nur der Seele, nicht dem Körper angehören könne[4]).

Von Wichtigkeit ist nun die Frage, welche Seelenvermögen Subjekt oder Träger von Tugenden sein können, und darüber verbreitet sich Thomas ausführlich[5]). Er sagt, daß sowohl der Verstand als das Strebevermögen Subjekt von Tugenden sind, jener jedoch nur von relativen Tugenden (secundum quid); denn Fertigkeiten des Verstandes, z. B. Wissenschaft und Kunst, machen den Menschen noch nicht gut und sind nicht eigentlich, nicht schlechthin (simpliciter) Tugenden zu nennen[6]). Subjekt solcher Fertigkeiten, die nur in gewisser Hinsicht Tugenden sind, ist aber sowohl der praktische als der erkennende Verstand (intellectus speculativus) und sie heißen darum intellektuelle Tugenden. Subjekt der Tugend im vollen Sinne, d. h. der moralischen Tugenden, kann nur der Wille oder ein vom Willen bewegtes Vermögen sein[7]).

---

[1]) I, II. q. 94 a. 3. [2]) I, II. q. 55.

[3]) I, II. q. 55 a. 4.

[4]) I, II. q. 55 a. 2: virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed tantum ad id quod est proprium animae.

[5]) I, II. q. 56: De subjecto virtutis.

[6]) I, II. q. 56 a. 3.

[7]) Ebd.: subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus scientiam, sapientiam et intellectum et etiam artem ponit

Also nicht nur der vernünftige Wille (voluntas), sondern auch das sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus), und zwar sowohl der reizbare wie der begehrliche Teil desselben (irascibilis et concupiscibilis)[1]) sind in gewissem Sinne Träger von Tugenden, sofern sie nämlich der Vernunft gehorchen[2]). Dieser Gedanke ist beachtenswert. Thomas sagt: wenn ein Vermögen durch ein andres in Wirksamkeit gesetzt wird, so müssen beide die geeignete Verfassung dazu besitzen. Dies gilt auch von den Neigungen des sinnlichen Strebevermögens; wenn sie von der Vernunft bewegt werden, so muß nicht nur in der Vernunft, sondern auch in ihnen selbst ein entsprechender Habitus zum guten Handeln, eine Fertigkeit, der Vernunft zu gehorchen, vorhanden sein[3]). Thomas nennt diese Disposition der sinnlichen Strebekräfte eine bleibende Konformität derselben mit der Vernunft. Er meint hiermit offenbar eine sei es angeborene, sei es erworbene Beschaffenheit der sinnlichen Strebekräfte, welche sie fähig macht, dem Gebot der Vernunft leicht und willig zu gehorchen.

Es bedarf aber auch der Wille, das vernünftige Strebevermögen (voluntas), der Ausrüstung mit Tugenden, speziell

---

esse intellectuales virtutes. Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate.

[1]) Über das Verhältnis des Willens zum sinnlichen Begehren vgl. Mausbach, De Thomae Aq. de voluntate et appetitu sensitio doctrina, Paderborn 1888. Ferner: M. Schneid, Psychologie im Geiste des hl. Thomas.

[2]) I, II. q. 56 a. 4.

[3]) Ebd.: Actus qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; . . . In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili . . . Et quia bona dispositio potentiae moventis motae attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

mit denjenigen, die sich auf Gott und den Nächsten beziehen, wie die Liebe und die Gerechtigkeit[1]), da die Potenz nicht ausreichte.

Um nun zu sehen, welche Tugenden nach Thomas zum Naturgesetz gehören, d. h. von demselben gefordert sind, müssen wir prüfen, was er über den Unterschied der intellektuellen und moralischen Tugenden lehrt[2]). Unter den ersteren unterscheidet er, wie wir schon gesehen, die Fertigkeiten des spekultativen (erkennenden) und praktischen Verstandes. Jene, sagt er[3]), sind nicht Tugenden im vollen Sinne, weil sie nicht das Begehrungsvermögen vervollkommnen, indem sie nur die Fähigkeit zur Wahrheitserforschung, nicht aber deren guten Gebrauch in sich schließen. Es gibt ihrer drei: Weisheit, Wissenschaft und Einsicht (intellectus)[4]). Aber auch die Fertigkeiten des praktischen Verstandes sind nicht alle im vollen Sinne Tugenden. Insbesondere von der Kunstfertigkeit (ars) gilt dasselbe wie von den spekultativen habitus[5]). Auch sie hat keine Beziehung zum Begehrungsvermögen und zielt nur darauf ab, daß das Werk in sich gut sei, nicht aber auf dessen guten Gebrauch. Das tut dagegen die Klugkeit (prudentia) und sie unterscheidet sich dadurch von der Kunstfertigkeit; sie ist eine Tugend im vollen Sinne, und zwar die allernotwendigste, da sie den Menschen die richtigen Mittel zu seinem Ziel wählen macht und da sie das Begehrungsvermögen zu lenken hat.

Es ist also deutlich, daß von den intellektuellen Fertigkeiten nur die prudentia als Gegenstand des natürlichen Sittengesetzes in Betracht kommt, da nur sie den Namen einer Tugend verdient. Und zwar ist ihre Aufgabe nach Thomas die Wahl der Mittel zum richtigen Ziele[6]), also zu

---

[1]) I, II. q. 56 a. 6. [2]) I, II. q. 57 f.

[3]) I, II. q. 57 a. 1. [4]) I, II. q. 57 a. 2.

[5]) I, II. q. 57 a. 3.

[6]) I, II. q. 57 a. 4: ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. — Daß nicht die Wahl

dem, für welches der Mensch erschaffen ist. Daher setzt die wahre Klugheit eine Kenntnis des Zieles oder wenigstens ein Verlangen danach voraus.

Wie steht es nun mit den moralischen Tugenden? Thomas nennt diejenige Tugend eine moralische, welche ihren Sitz in der Strebekraft hat: non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quae est in vi appetitiva[1]). Und hierdurch unterscheidet sie sich von der intellektuellen: sicut appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali[2]). Außer diesen beiden Arten von Tugenden aber gibt es keine. Denn alle menschlichen Handlungen haben zwei Quellen im Menschen, die Vernunft und das Begehrungsvermögen und jede menschliche Tugend ist die Vollenderin einer dieser beiden Kräfte; somit ist sie entweder eine intellektuelle oder eine moralische[3]).

Um nun zu erkennen, wie sich Thomas das Verhältnis der moralischen Tugenden zur menschlichen Natur und zum natürlichen Sittengesetz denkt, müssen wir noch darlegen, welche Aufgabe er der moralischen Tugend zuweist, und zwar zunächst, welche Aufgabe sie gegenüber den menschlichen Leidenschaften hat. Hierfür ist zuvor eine kurze Erklärung des Begriffes und des moralischen Charakters der passiones nach Thomas' Lehre erforderlich[4]).

---

des Zieles, sondern nur die der Mittel Sache der Klugheit ist, sagt Thomas mehrfach. So heißt es q. 57 a. 5: necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficitur ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem, et haec virtus est prudentia. Ähnlich q. 58 a. 4, wo gesagt wird, daß die Wahl des gebührenden Zieles Sache der moralischen Tugend sei. — II, II. q. 47 a. 6 weist Thomas nach, daß die Klugheit den Tugenden nicht das Ziel zu setzen hat, sondern es nur mit den Mitteln zu tun hat.

[1]) I, II. q. 58 a. 1. [2]) I, II. q. 58 a. 2.

[3]) I, II. q. 58 a. 3: virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scil. intellectus sive ratio et appetitus; haec enim sunt duo moventia in homine . . . Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum . . . Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

[4]) Siehe S. theol. I, II. q. 22 ff.

Er versteht unter passio nicht nur, was wir Leidenschaft nennen, sondern jede passive Erregung der Seele, so daß auch alle Gefühle, Affekte und Gemütsbewegungen, freudige wie traurige, ja selbst das Erkennen in gewisser Weise unter die passiones gehören; nur im engeren Sinne genommen bedeutet es Fehlerhaftigkeit. Gleichwohl findet sich die passio mehr im strebenden als im auffassenden (apprehensiven) Teile der Seele, und wiederum mehr im sinnlichen Begehrungsvermögen als im eigentlichen Willen. — Was ihren moralischen Charakter betrifft, so sind die passiven Erregungen der Seele an sich, nämlich als Bewegungen des unvernünftigen Begehrens betrachtet, weder gut noch schlecht. Nur insofern sie von der Vernunft abhängen, also freiwillig sind, können sie gut oder böse genannt werden[1]). Und zwar sind sie dann gut, wenn sie von der Vernunft gemäßigt sind, schlecht, wenn sie das vernünftige Maß überschreiten[2]). Nur wenn man unter Leidenschaft das ungeordnete und ungemäßigte Begehren versteht, wie die Stoiker, ist sie an sich schon schlecht[3]). Im weiteren Sinn genommen, nämlich als Affekte, sind die Leidenschaften an sich so wenig etwas Böses, daß eine gute Handlung durch Leidenschaft, wenigstens wenn der Affekt eine Folge des Vernunfturteils und darum ein Zeichen der Entschiedenheit des Willens ist, an moralischer Güte noch gewinnt[4]). Dagegen ist die einzelne Leidenschaft wohl ihrer Art nach, nämlich auf Grund ihres Objektes, moralisch gut oder schlecht, aber nur insofern sie von der Vernunft abhängt, also freiwillig ist; und zwar je nachdem ihr Objekt vernunftgemäß oder vernunftwidrig ist. So z. B. ist die Scham (verecundia) als Furcht vor dem Schändlichen etwas Gutes, der Neid als Traurigkeit über das Wohl des andern etwas Schlechtes[5]).

Welche Aufgabe hat nun die moralische Tugend gegenüber den Leidenschaften[6])? Thomas hebt in dieser Be-

---

[1]) I, II. q. 24 a. 1. [2]) I, II. q. 24 a. 2. [3]) Ebd.
[4]) I, II. q. 24 a. 3. [5]) I, II. q. 24 a. 4.
[6]) I, II. q. 59.

ziehung zunächst hervor, daß sie selbst keine passio ist[1]); denn diese ist eine Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens, die sittliche Tugend dagegen ist nicht selbst eine Bewegung, sondern vielmehr die Ursache einer Bewegung des Strebevermögens (principium appetitios motus). Ein weiterer Grund dafür, daß die Tugend nicht eine Passio ist, liegt darin, daß die passiones an sich nicht gut oder böse sind, sondern nur ein Verhältnis zu gut oder böse haben, indem sie entweder mit der Vernunft übereinstimmen oder mit ihr in Widerspruch treten können, während die Tugend stets etwas Gutes ist. Ein dritter Grund ist, daß, angenommen, es hätte eine passio ausschließlich zum Guten oder zum Bösen ihr Verhältnis, in irgend einer Art, so hat doch die Betätigung des Affekts (motus passionis) als solchen ihre Entstehung im Begehrungsvermögen, und ihren Abschluß in der Vernunft[2]), deren Konformität das Ziel des Strebevermögens ist, während dagegen bei dem motus virtutis das Umgekehrte gilt: er hat seine Entstehung in der Vernunft, und seinen Vollzug (terminus) im Begehrungsvermögen, das von ihr in Wirksamkeit gesetzt wird.

Wenn aber die Tugend auch etwas von der Leidenschaft verschiedenes ist, so kann sie doch sehr wohl mit ihr zusammen bestehen, vorausgesetzt, daß man unter „Leidenschaft“ (passio) nicht den ungeordneten Affekt, sondern die bloße Bewegung des Begehrungsvermögens versteht. Die letztere kann auch im tugendhaften Menschen sein und ist vereinbar mit der Tugend, wenn sie von der Vernunft gezügelt wird[3]). Das ungeordnete Begehren dagegen kann wohl auch im tugendhaften Menschen auftreten, aber nicht mit Überlegung und freiwillig in ihm sein.

---

[1]) I. II. q. 59 a. 1.

[2]) Terminum in ratione habet d. h. der motus passionis, der Strebeakt, ist in seinem letzten Vollzug ein Vernunftakt.

[3]) I, II. q. 59 a. 2: Si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicunque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatae.

Die moralische Tugend hat nun, lehrt Thomas[1]), eine ihrer Hauptaufgaben gerade darin, die Leidenschaften vernunftgemäß zu zügeln und zu ordnen und dadurch das sinnliche Strebevermögen zu vervollkommnen. Es ist dies allerdings nicht ihre einzige Aufgabe. Die andere besteht darin, die Tätigkeiten des vernünftigen Strebevermögens, d. h. des Willens, welcher, wie wir gesehen, nicht Subjekt von Leidenschaften ist, zu ordnen.

Diejenigen Tugenden nun, welche die Leidenschaften zu ordnen haben, können nicht ohne deren Mitwirkung sein[2]), weil sonst das sinnliche Strebevermögen bei ihrer Betätigung vollständig ruhen würde. Die Tugend hat aber dieses Vermögen nicht seiner Betätigung zu berauben, sondern seine Bewegungen nur zu lenken und zu mäßigen. Die Tugenden, welche die Wirksamkeiten zu ordnen haben, wie z. B. die Gerechtigkeit, werden wenigstens von Freude gefolgt sein, welche zwar zunächst nur im Willen ist, aber bei höheren Graden geistiger Freude von da auf die Sinnlichkeit zurückwirkt, und das um so fühlbarer, je vollkommener die Tugend sich betätigt[3]).

Es gibt demnach nicht nur eine moralische Tugend, sondern viele spezifisch verschiedene, entsprechend den verschiedenen Objekten, auf welche das Strebevermögen gerichtet ist[4]). Und zwar sind speziell diejenigen, deren Objekt die operationes (Willensbewegungen) sind[5]), von denen, die sich auf die Beherrschung der Leidenschaften beziehen, zu unterscheiden. Die ersteren sind sämtlich enthalten in der einen Tugend der Gerechtigkeit, welche auf der Pflicht gegen andere beruht; aber je nach den

---

[1]) I, II. q. 59 a. 4.

[2]) I, II. q. 59 a. 5: . . . virtutes morales, quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc sequeretur, quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat, ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

[3]) Ebd. [4]) I, II. q. 60 a. 1. [5]) I, II. q. 60 a. 2.

Beziehungen zu diesen und je nach dem, wer der andere ist (z. B. ein Höherer oder Geringerer), zerfällt sie in verschiedene einzelne Tugenden, z. B. die religio (gegenüber Gott), die Pietät (gegen die Eltern), Dankbarkeit (gegen Wohltäter)[1]). Desgleichen sind der Tugenden, welche die Leidenschaften zu lenken haben, viele; doch entspricht nicht jeder Leidenschaft eine besondere Tugend, sondern manche betätigt sich gegenüber zwei einander entgegengesetzten Leidenschaften, z. B. die Tapferkeit gegenüber der Furcht und der Verwegenheit, da die moralische Tugend im Einhalten der rechten Mitte besteht[2]). Thomas unterscheidet mit Aristoteles zehn moralische Tugenden auf Grund der verschiedenen Objekte der Leidenschaften, nämlich die Tapferkeit, Mäßigkeit, Freigebigkeit, Prachtliebe, Großmut, Ehrliebe, Sanftmut, Freundschaft, Wahrhaftigkeit und Gewandtheit (eutrapelia). Er fügt ihr als elfte die die Wirksamkeiten ordnende Tugend, die Gerechtigkeit, hinzu[3]).

---

[1]) I, II. q. 60 a. 3. [2]) I, II. q. 60 a. 4.
[3]) I, II. q. 60 a. 5.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Begriff und Existenz des natürlichen Sittengesetzes 9

1. Begriff des Gesetzes 9

2. Das ewige Gesetz 12

3. Begriff des Naturgesetzes 17

4. Wirklichkeit des Naturgesetzes 27

5. Autorität des Naturgesetzes 28

6. Promulgation des Naturgesetzes 29

II. Inhalt des natürlichen Sittengesetzes 32

1. Das oberste Prinzip des Naturgesetzes 32

2. Das Tugendleben als Gegenstand des Naturgesetzes 39

Lebenslauf.

Am 9. Januar 1867 bin ich, Friedrich Wagner, zu Dorpat in Lievland geboren, als Sohn des Professors der Nationalökonomie Adolph Wagner und der Frau Johanna Wagner, geb. Buse († 1868), und wurde in der evangelischen Konfession auferzogen. Meine Schulbildung erhielt ich zuerst auf dem Kgl. Wilhelmsgymnasium zu Berlin, später auf dem Kgl. Kaiserin-Augustagymnasium zu Charlottenburg, welches ich Mich. 1888 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich hörte dann an den Universitäten Bonn, Berlin, München und Wien historische und philosophische Vorlesungen, studierte aber als Hauptfach Kunstgeschichte und wurde Ostern 1894 zu Wien auf Grund einer Arbeit „Über die Passionsdarstellungen Albrecht Dürers“ zum Dr. phil. promoviert. Darauf war ich zwei Jahre am Kgl. Museum zu Berlin als Volontär beschäftigt. Die dann folgenden Jahre widmete ich philosophischen Studien, als deren Frucht ich zwei Schriften veröffentlichte: „Freiheit und Gesetzmäßigkeit in den menschlichen Willensakten“ und „Die sittlichen Grundkräfte“.

Am 13. Dezember 1900 legte ich das tridentinische Glaubensbekenntnis ab und beschloß, Theologie zu studieren. Diesem Studium lag ich sechs Semester zu Freiburg i. Br. ob und besuchte daselbst die Vorlesungen der Herren Professoren *Braig, Heiner, Hoberg, Kraus, Krieg, Mayer, Rückert, Trenkle, Weber.* Allen diesen Herren werde ich stets ein dankbares Andenken bewahren.

Am 5. Juli 1904 empfing ich im Priesterseminar zu St. Peter im Schwarzwald die Priesterweihe. Alsdann in meine Heimatsdiözese zurückgerufen, war ich zwei Jahre als Kaplan in Breslau tätig, darauf erhielt ich die Stelle eines Benefiziaten daselbst. — Das Examen rigorosum in der Theologie habe ich am 23. Juni 1910 abgelegt.

Meinen wärmsten Dank spreche ich dem Herrn Prälaten Professor *Laemmer* und Herrn Professor *Renz* für ihre freundliche Förderung bei meiner Arbeit aus.